جامعة النّجاح الوطنيّة
كلية الدراسات العليا

حركة المعتزلة: دراسة تاريخية منهجية في كتب التاريخ والملل والنحل من القرن الثاني حتى السادس الهجري/ القرن الثامن حتى الثاني عشر الميلادي

إعداد
أمل عبد الفتاح حسين إشتيه

إشراف
د. عدنان محمد ملحم

قدمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في التاريخ بكليّة الدراسات العليا في جامعة النّجاح الوطنيّة في نابلس، فلسطين.
2021

حركة المعتزلة دراسة تاريخية منهجية في كتب التاريخ والملل والنحل من القرن الثاني حتى السادس الهجري/ القرن الثامن حتى الثاني عشر الميلادي

إعداد

أمل عبد الفتاح حسين إشتية

نوقشت هذه الأطروحة بتاريخ 2021/04/19م، وأجيزت.

أعضاء لجنة المناقشة	التوقيع
1- د. عدنان محمد ملحم / مشرفاً رئيساً	.....
2- د. عثمان الطل / ممتحناً خارجياً	.....
3- د. محمد الخطيب / ممتحناً داخلياً	.....

الإهداء

إلى من علَّمتني الصبر والجدَّ والاجتهاد في مناحي الحياة كافة... أُمِّي الحبيبة

إلى من أرسى لديَّ قواعد الخلق الكريم، وكيفية كبح زمام النفس... أبي المُوقَّر

إلى أخي الحبيب المعلم والقدوة الدكتور محمد إشتية...

إلى زوجي عمار الذي كان لي سنداً بكل مراحل إعداد رسالتي... إلى أهلي وأصدقائي جميعاً.

إلى روح معلمتي الفاضلة أمنة رمضان...

إليهم جميعاً أهدي باكورة عملي المتواضع

أمل

الشكر والتقدير

أتقدم بالشـكر والتقدير إلى مشـرفي الدكتور عدنان ملحم لتشـجيعه ودعمه المتواصـل واللامحدود، وصبره الكبير والمميز طوال مدة مسيرتي البحثية، فقد منحني من جهده ووقته الكثير.

وأتقدم بخالص الشـــكر والامتنان لكوكبة العلماء الذين تلقيت على أيديهم العلم الدكتور: أمين أبو بكر، والدكتور عامر القبج، والدكتور محمد الخطيب، لما بذلوه من جهد ودعم خلال مســـيرتي الدراسية.

والشـــكر والتقدير موصـــول إلى جميع العاملين في مكتبة جامعة النجاح الوطنية وأخص بالذكر المرحوم الأستاذ فايز سلوم (أبو مازن) والأستاذ عبد الله نصر (أبو محمد) لما قدماه لي من مساعدة في إعداد هذه الرسالة.

الإقرار

أنا الموقعة أدناه، مقدمة الرسالة التي تحمل العنوان:

حركة المعتزلة دراسة تاريخية منهجية في كتب التاريخ والملل والنحل من القرن الثاني حتى السادس الهجري/ القرن الثامن حتى الثاني عشر الميلادي

Al-Mutazila Movement: Historical and Methodical Study in the History Books, and Religious Communities and Philosophies, Second Century to the Six Century A.H from the Eight to Twelfth Centueies

أقر أن ما اشتملت عليه هذه الرسالة إنما هي نتاج جهدي الخاص، باستثناء ما تمت الإشارة إليه حيثما ورد، وأن هذه الرسالة كاملة، أو أي جزء منها لم يقدم من قبل لنيل أية درجة علمية أو بحث علمي أو بحث لدى أية مؤسسة تعليمية أو بحثية أخرى.

Declaration

The work provided in this thesis, unless otherwise referenced, is the researcher's own work, and has not been submitted elsewhere for any other degree or qualification.

Student's Name:	**أمل عبد الفتاح حسين اشتيه**	اسم الطالب:
Signature:	.....	التوقيع:
Date:	**2021/04/19**	التاريخ:

قائمة المحتويات

الرقم	الموضوع	الصفحة
	أعضاء لجنة المناقشة	ب
	الإهداء	ج
	الشكر والتقدير	د
	الإقرار	هـ
	قائمة المحتويات	و
	المختصرات والرموز	ح
	الملخص	ط
	المقدمة	1
	الفصل الأول: دراسة في المصادر	3
1.1	عمرو بن بحر الجاحظ (ت 255هـ/868م)	5
1.2	عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت 276هـ/828م)	14
1.3	أحمد بن جعفر اليعقوبي (ت 292هـ/859م)	19
1.4	محمد بن جرير الطبري (ت 310هـ/940م)	23
1.5	علي بن إسماعيل الأشعري (ت 330هـ/960م)	28
1.6	علي بن الحسين المسعودي (ت 346هـ/976م)	35
1.7	عبد الجبار بن أحمد الهمذاني (ت 451هـ/1024م)	39
1.8	محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت 548هـ/1153م)	45
	الفصل الثاني: نشأة المعتزلة وموقف المؤرخين	52
2.1	المعتزلة لغة واصطلاحاً	53
2.2	أسماء وألقاب المعتزلة	53
2.3	نشأة الاعتزال	57
2.4	عوامل ظهور الاعتزال	59
2.5	المؤسسون وخلفياتهم الاجتماعية والثقافية والسياسية	61
	الفصل الثالث: الرؤية السياسية للمعتزلة عند المؤرخين	101
3.1	الإمامة	102
3.2	الشورى	120

	الموضوع	الصفحة
3.3	البيعة	125
3.4	الخروج على السلطة	131
	الفصل الرابع: علاقة السلطة مع المعتزلة وموقف المؤرخين	137
4.1	عمر بن عبد العزيز (99-101هـ/717-720م)	140
4.2	يزيد بن الوليد (الناقص) (86-126هـ/705-744م)	146
4.3	عبدالله بن هارون الرشيد المأمون (198-218هـ/803-833م)	155
4.4	محمد المعتصم بالله بن هارون الرشيد(218-227هـ/833-841م)	165
4.5	الواثق بالله (227-232هـ/841-846م)	170
4.6	جعفر المتوكل على الله بن المعتصم (232-247هـ/846-861م)	175
	الفصل الخامس: الأصول الخمسة عند المعتزلة وموقف المؤرخين	184
5.1	التوحيد	187
5.2	العدل	201
5.3	الوعد والوعيد	213
5.4	المنزلة بين المنزلتين	219
5.5	الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر	223
5.6	نتائج الدراسة	227
	قائمة المصادر والمراجع	229
	Abstract	b

المختصرات والرموز

أشير إلى المصادر والمراجع في الهوامش حسب النمط الآتي:

1. يشار للمصدر كالآتي: اسم المؤلف أو شهرته والكلمة الأولى من اسم كتابه، ثم الجـــزء (إن كان له عدة أجزاء)، ورقم الصـــفحة. مثلاً: الجاحظ، البيان، ج1، ص34. ابن قتيبة، الإبانة، ص280.
2. يشار للمرجع كالآتي: اسم الشهرة أو العائلة والاسم الأول والكلمة الأولى من اسم الكتـــاب ثم الصفحة، مثلاً: عوا، عادل، المعتزلة، ص45.
3. إذا كان للمؤلف كتابان يتشابهان في الكلمة الأولى من الاسم نذكر اسم الكتاب كاملاً مـــثلاً: الحموي، معجم الأدباء، ج9، ص133. الحموي، معجم البلدان، ج1، ص224.

الرموز الآتية تعني ما يلي:

م.ن : المصدر نفسه

ج : جزء

ص: صفحة

ط: طبعة

ت: توفي

هـ: هجري

م: ميلادي

تح: تحقيق

مج: مجلد

ص: صفحة

ق. م: قبل الميلاد

ب.ط: دون طبعة

ب.ت: دون تاريخ النشر

ب.م: دون مكان النشر

ب، ن: دون ناشر

ب.ت: دون تاريخ الوفاة

*الكلمة التي تحمل نجمة في المتن معرفة في الهامش.

حركة المعتزلة: دراسة تاريخية منهجية في كتب التاريخ والملل والنحل من القرن الثاني حتى السادس الهجري/ القرن الثامن حتى الثاني عشر الميلادي

إعداد

أمل عبد الفتاح حسين إشتية

إشراف

د. عدنان ملحم

الملخص

المعتزلة فرقة كلامية ظهرت في أواخر العصر الأموي في البصرة (80-131هـ/699-748م)، وازدهرت في العصر العباسي، ولعبت دوراً كبيراً في الحراك الفكري والمذهبي والسياسي والاجتماعي والاقتصادي، ودعت إلى الثورة على الحاكم الظالم، ومحاربة الفساد السياسي والإداري والمالي، وإعلاء قيمة العقل والفلسفة، واعتبار الاقتصاد أساساً لارتقاء الشعوب، ورفضت العصبية القومية العربية، وحاولت التوفيق بين العقل والنقل، أو بين الفلاسفة والسلفيين، فطورت علم الكلام، واستخدمت أدوات التفسير والتحليل والتأويل.

وعلى الرغم من تنوع الدراسات التاريخية والفكرية التي تناولت مسيرة حركة المعتزلة، إلا أنه لا توجد دراسات متكاملة بحثت مواقف المؤرخين الذين عاصروا هذه الحركة الفكرية أو تناولوها بالاهتمام.

تستعرض الباحثة حركة المعتزلة دراسة تاريخية منهجية في كتب ثمانية من المؤرخين، عاشوا في الفترة الواقعة بين القرنين الثاني والسادس الهجريين/الثامن حتى الثاني عشر الميلاديين وهم: عمرو بن بحر الجاحظ أبو عثمان (ت255هـ/868م)، محمد بن مسلم بن قتيبة (ت276هـ/889م)، أحمد بن جعفر اليعقوبي (ت292هـ/904م)، محمد بن جرير الطبري (ت310هـ/922م)، علي بن إسماعيل الأشعري (ت330هـ/941م)، علي بن الحسين المسعودي (ت346هـ/957م)، عبد الجبار بن أحمد الهمذاني (415هـ/1024م)، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت548هـ/1153م).

وتبين من الدراســـة إجماع المؤرخين على أن المعتزلة فرقة كلامية ظهرت في بداية القرن الثاني الهجري أواخر الدولة الأموية، وازدهرت في العصـر العباسـي الأول معتمدة على العقل المجرد في فهم العقيدة، متأثرة بالفلسفات اليونانية والمسيحية.

وتضـاربت آراؤهم في أسماء المعتزلة وألقابها، منها ما هم أطلقوه عليها، ومنها جاء من خصـومهم، فذكرها الأشـعري والقاضـي عبد الجبار باسـم القدرية، بينما سـماهم ابن قتيبة بالجهمية نسـبة لفرقة حملت الاسم ذاته، وقد رفضه الشهرستاني جملة وتفصيلا، ونعتهم بأهل العدل والتوحيد.

وتعددت الآراء حول عوامل نشـــأة المعتزلة وظروفها، فردد المؤرخون وكتاب الفرق وبعضـــهم من خصوم المعتزلة مسألة مرتكب الكبيرة، نقطة انطلاق لهذه الفرقة، ومع ذيوع هذه الواقعة في تفسير نشأة المعتزلة، فإن الأبحاث الحديثة لم تجد فيها مسوغاً أو مبرراً لما يريده خصوم المعتزلة وأكثرهم الأشاعرة من تصوير الاعتزال بمعنى الانشقاق عن أهل السنة والجماعة، ولم يستبعد المسعودي أن بدء ظهورهم يرجع إلى أصـــل المنزلة بين المنزلتين دون إشـــارته إلى اختلاف الحســـن البصـــري وواصل بن عطاء.

وتحدثت مصـادر الدراسـة بشـكل متفاوت عن أهم الشـخصـيات الاعتزالية التي لعبت دوراً في إحياء مدرسـة الاعتزال وبناء أُسسـها وقواعدها وأفكارها، وذكرت خلفياتهم الاجتماعية والثقافية والسياسـية، وأجمعت على أنهم من طبقة الموالي بل من أصحاب الحرف.

وتضـــاربت آراء المورخين في عرض رأي المعتزلة من القضـــايا الفكرية كالإمامة، فأورد الجاحظ وعبد الجبار والشـــهرســـتاني أن الإمامة عند المعتزلة تختلف عنها عند الفرق الأخرى، فهي ليســـت وســـيلة لمعرفة الشـــريعة، ولا ينبغي أن تكون بالنص والوراثة، ولا تنتمي إلى طائفة معينة دون الأخرى، وكان للمعتزلة رآيان رئيســـان يُغطيان الموقف المعتزلي كله، فهناك رآي يقول بوجوبها، وآخر لا يرى أن ثمة داعٍ للإمام.

وأبرز المؤرخون الموقف العدائي الذي يقفه بعض المعتزلة ضد الدولة الأموية مفسرين هذا الموقف في ضـوء فكرهم السـياسـي، فتناول الجاحظ وعبد الجبار موقف المعتزلة من الخليفة عمر بن عبد

العزيز (99-101هـ/717-719م)، فبعضهم يهاجمه بعنف، والبعض لا يُدلي فيه برآي، والبعض الآخر يثني عليه، كما تناولوا موقفهم من الخليفة يزيد بن الوليد (هـ86-126هـ/705م-743م) الخليفة الأموي الوحيد الذي أجمعت آراء المعتزلة على موالاته، كونه واحداً من أهل العدل والتوحيد.

وعرضت مصادر الدراسة بإيجاز نشأة الدعوة العباسية وتطورها وموقف المعتزلة منها، ثم تناولت بتفاوت موقف المعتزلة من العباسيين الآوائل حتى خلافة عبدالله بن هارون الرشيد المأمون (198-218هـ/813-833م)، والمعتصم بالله بن هارون الرشيد (2018-227هـ/833-841م)، والواثق بالله (227-232هـ/841-846م)، وجعفر المتوكل على الله بن المعتصم (232-247هـ/846-861م)، حتى ظهور الأشعري، وبين عبد الجبار وصول المعتزلة بعد المتوكل الى مرحلة الضعف والانحدار السياسي.

واتفقت مصادر الدراسة على أصول المعتزلة الخمسة التي ميزت الفرقة عن غيرها من الفرق الأخرى، وأجمعت المصادر على أن هذه الأصول هي الشرط الرئيس للحُكم بأن هذا معتزلي أم لا، وهي (التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، المنزلة بين المنزلتين)، وقد أوضح لنا عبد الجبار سبب حصرها في خمسة أصول في كتابه شرح الأصول الخمسة.

المقدمة

يتطلب منهج البحث التاريخي تقييم المصـــادر الأولية، لمعرفة طبيعة المعلومات التي تقدمها، وأســـاليب المؤرخين الذين كتبوها، وميولهم، وولاءاتهم، وأثر ذلك على ما قدموا من روايات، ولا بد للباحث أن يعرف من أين استقى هؤلاء رواياتهم وأخبارهم، ثم موقفهم منها من حيث النقد والتوثيق.

تمثل المعتزلة في تاريخ علم الكلام أهمية كبيرة فهي رائدة الفكر العقلاني الإســلامي، ولهذه المكانة العظيمة تعرَضــتُ لهذه الفرقة بالدراســة والبحث والتمحيص، فالمعتزلة هم أصــحاب مدرســة فكرية كبيرة سيرة ومذهباً تسفر عن أصالة في الفكر تستحق منا كل اهتمام وتقدير.

وتتميز دراستي عن غيرها من الدراسات بتركيزها على تحليل مصادر المعتزلة وعرضها للموضوع بطريقة تاريخية تحليلية منهجية قائمة على أســاس نقد الروايات التاريخية في إطار من المقارنة بين مواقف المؤرخين ووجهات نظرهم.

ومن الأسباب التي دفعتني إلى البحث في هذا الموضوع تحبيذ بعض الكتاب المعاصرين إحياء هذه الفرقة وامتداحها بنسبتها إلى الحرية، وأنهم رواد الفكر الحر في عصرهم، مع علمي بمعارضة هذه الفرقة لأهل الســلف في العديد من مســائل العقيدة، فأردت أن أبين وجه الحق من الخطأ أمام من يجهل هذه الفرقة لئلا ينخدع بكلام هؤلاء المفترين، وإن فرقة المعتزلة من الفرق الإسلامية المشهورة في علم الكلام ومع ذلك فلم يُكتب عنها بصورة وافية.

اقتضت طبيعة البحث أن تكون الدراسة في خمسة فصول وخاتمة: حمل الفصل الأول عنوان دراسة في المصـــادر، تناول البحث بالدراســة عالم المؤرخين الذين اختارهم للدراســة وتحليل مواقفهم من المعتزلة وهم: عمرو بن بحر الجاحظ (ت255هـــ/869م)، مسلم بن أبي قتيبة (276هـ/889م)، وإسحاق بن جعفر اليعقوبي (ت292هـ/905م)، محمد بن جرير الطبري (ت310هـ/922م)، علي بن إسماعيل الأشعري (ت330هـــ/941م)، علي بن الحسين المسعودي (ت346هـــ/957م)، عبد الجبار بن أحمد الهمذاني (451هـ/1059م)، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (548هـ/1153).

وتستعرض الباحثة في الفصل الثاني آراء المؤرخين ومواقفهم – موضع الدراسة – من نشأة المعتزلة، مُعَرَفة بكلمة المعتزلة وأصل تسميتهم وبعض الأسماء التي تسموا بها، أو أُطلقت عليهم، ونشأتهم وعوامل ظهورهم وانتشار مذهبهم، ثم ذكرت أبرز المؤسسين وخلفياتهم الاجتماعية والثقافية والسياسية.

وتحدثت في الفصل الثالث عن مواقف المؤرخين من الرؤية السياسية لحركة الاعتزال: (الإمامة، الشورى، البيعة، الخروج على السلطة)، فدعت المعتزلة إلى ضرروة وجود الإمام وطريقة إقامته، وأن اختياره لا يجب أن يُترك لعامة الشعب، والثورة على الحاكم الظالم.

وفي الفصل الرابع تناولت موقف المؤرخين – موضع الدراسة – من علاقات المعتزلة مع أركان النظام السياسي الإسلامي أو خلفائه في العصرين الأموي والعباسي وهم: عمر بن عبد العزيز (99–101هـ/717–719م)، يزيد بن الوليد (86–126هـ/705–743م)، والمأمون (198–218هـ /813–833م)، والمعتصم (218–227هـ/833–841م)، والواثق (227–232هـ/841–846م)، والمتوكل (232–247هـ/846–861م).

أما الفصل الخامس ناقشت فيه مواقف المؤرخين – موضع الدراسة – من الأصول الخمسة للمعتزلة، والتي شكلت العمود الفقاري لجسم كل معتزلي وهي: التوحيد وفيه تكلمت عن رأي المعتزلة في الصفات العامة، وأصل العدل بينت فيه رأي الفرقة في أفعال الله، وأصل الوعد والوعيد، وأصلي المنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الفصل الأول

دراسة في المصادر

الفصل الأول

دراسة في المصادر

يتطلب منهج البحث التاريخي تقييم المصادر الأولية لمعرفة طبيعة المعلومات التي تقدمها وأساليب المؤرخين الذين كتبوها وميولهم وولاءاتهم ثم موقفهم منها من حيث النقد والتقييم والتوثيق.

وتقييم المصادر يزداد أهمية في دراسة بعض الموضوعات والفترات الهامة في التاريخ الإسلامي وذلك لتصارع الميول وتعدد المواقف، وهذا يصدق بشكل كبير عن مواقف المؤرخين الأوائل وهم: عمرو بن بحر الجاحظ (ت255هـ/ 868م)، مسلم بن أبي قتيبة (276هـ/889م)، وإسحاق بن جعفر اليعقوبي (ت292هـ/ 904م)، محمد بن جرير الطبري (ت310هـ/922م)، علي بن إسماعيل الأشعري (ت330هـ/942م)، علي بن الحسين المسعودي (ت346هـ/957م)، عبد الجبار بن أحمد الهمذاني (451هـ/1024م)، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (548هـ/1153).

ولعل هذه الدراسة تلقي الضوء على مواقف المصادر التاريخية الرئيسة أو الأولية من المعتزلة كونهم أهم الفرق التي حاولت إعادة مفاهيم الحريات والعدالة والمساواة إلى مكانها الحقيقي داخل المؤسسات السياسية والفكرية العاملة في فترة الدراسة.

وستقدم الدراسة مادة ورؤية – ربما – جديدة عن فرقة المعتزلة من خلال قراءة عوالمهم ونشاطاتهم وأفكارهم بشكل يعتمد على المعلومة والتحليل والمقارنة.

أظهر تاريخ المعتزلة وأطروحاتها أنها أهم الفرق الفكرية التي نشأت في مدينة البصرة بالعراق بداية القرن الثاني للهجرة، أواخر العصر الأموي، وازدهرت في العصر العباسي وهي (المعتزلة).

المصادر

1.1 عمرو بن بحر الجاحظ*

هو عمرو بن بحر بن محبوب الكناني الليثي البصـــري مولى أبي القلّمس، (عمرو بن قلع الكناني أحد النّســـابين)، نُســـب إلى كنانة ولاء[1]، ولقب الجاحظ؛ لجحوظ عينيه، وكنته المصـــادر بأبي عثمان[2].

ولد في مدينة البصرة بالعراق لأسرة متواضعة في منبتها وطبقتها الاجتماعية[3]، ولم تحدد سنة مولده وتضاربت فيها الآراء فقيل سنة (150هـ/767م) وقيل سنة (159هـ/775م)[4].

وصِفت أمه بأنها كانت فقيرة رقيقة الحال، أنفقت عليه في صغره مما اضطره لكسب قوته ومواجهة أعباء الحياة مبكراً، فباع الخبز والسمك في صباه، أما والده فلم يُعرف عنه سوى اسمه، مما يؤكد أنه لم يكن من عِلية القوم ولا من متوسطيهم[5].

اشتد المرض على الجاحظ في أواخر أيامه فأصيب "بالفالج"، ووصف حاله أبو العباس محمد بن يزيد المبرد (ت286هـ/899م) حاله قائلاً: "دخلت على الجاحظ في أخر أيامه، فقلت له: كيف أنت؟ فقال: كيف يكون من نصفه مفلوج لو حزّ بالمناشير ما شعر به، ونصفه الآخر منقرس، لو طار الذباب بقربه آلمه، واشـــدّ من ذلك ســـت وتســـعون ســـنة أنا فيها"[6]، وذكر ياقوت الحموي

---

[1] البغدادي، تاريخ، ج12، ص213. الحموي، معجم الأدباء، ج16، ص74.

*لمزيد من الإطلاع عنه انظر: المبرد، الكامل، ج3، ص23. الحموي، معجم الأدباء، ج16، ص66. ابن خلكان، وفيات ج3، ص155. ابن حجر، لسان، ج4، ص233. انظر أيضاً: الحاجري، طه، الجاحظ، ص352. بركلمان، كارل، تاريخ، ج3، ص77.

[2] الحموي، معجم الأدباء، ج16، ص96.

[3] عبد الجبار، فضل، ص275. انظر أيضاً: بروكلمان، كارل، تاريخ، ج3، ص18.

[4] البغدادي، تاريخ، ج1، ص312.

[5] البغدادي، تاريخ، ج1، ص312. الحموي، معجم الأدباء، ج16، ص77. ابن حجر، لسان، ج4، ص345.

[6] المبرد، الكامل، ج3، ص22. انظر أيضاً: الحاجري، طه، الجاحظ، ص352. بروكلمان، كارل، تاريخ، ج3، ص77.

(ت626هـ/1228م): أن سبب وفاته سقوط مكتبته عليه سنة (255هـ/868م) عن عمر يناهز ستة وتسعين سنة[1].

وعُرِف عنه عشقه للقراءة منذ نعومة أظفارهِ، فما كان يدع كتاباً قط يصل إليه دون أن يتم قراءته، وكان يستأجر دكاكين الوراقين، ويبيت فيها للنظر وللاطلاع على ما فيها من كُتب[2].

وانفرد ابن قتيبة (ت276هـ/889م) بذكره جهابذة العلماء والأساتذة الذين تتلمذ على أيديهم الجاحظ وهم: أبو عبيدة بن المثنَّى التميمي، (عالم، خارجي)(ت210هـ/825م)، وأبو زيد بن أوس الأنصاري، (البصري، اللغوي)(ت215هـ/830م)، وأبو سعيد عبد الملك بن قريب بن عبد الملك بن علي بن أصمع الباهلي (راوية، عالم، لغوي)(ت 216 هـ/831م)، ومن شيوخه في الإعتزال وعلم الكلام : أبو عمرو ضرار بن عمر الغطفاني (ت205هـ/821م) وأبو سهل بشر بن المعتمر الهلالي (ت210هـ/825م) وأبو معن ثمامة بن أشرس النُميري (ت225هـ/833م)، وأبو إسحاق إبراهيم بن سيار البلخي المعروف بالنَّظَّام، (ت221هـ/835م)، قال عنه الجاحظ: "ما رأيتُ أحداً أعلم بالفقه والكلام منه"[3]، وأشار المسعودي (ت376هـ/986م) إلى أن الجاحظ كان غلاماً للنَّظَّام وعنه أخذ ومنه تعلم، ومن شيوخه أيضاً في علم الكلام أبو الهذيل العلاَّف (ت235هـ/849م)[4].

وعُدَّ الجاحظ من فضلاء المعتزلة، فقد طالع كثيراً من كتبهم، وانفرد عن سائرهم بمسائل تابعه بها جماعة عرفوا "بالجاحظية"[5].

أقام الجاحظ علاقات ودية مع الخلفاء العباسيين فقد عاش حياتهِ في كنفهم، وعاصر اثني عشر خليفة من خلفائهم، وتفتحت عينه على الازدهار الكبير في عهدي أبي جعفر المنصور (ت158 هـ/774م) وأبي عبد الله محمد المهدي (ت169هـ/785م)، وعاين الأَلف الحضاري في خلافتي هارون الرشيد (ت193هـ/808م) والمأمون (ت218هـ/833م)، وعايش النصر العسكري زمن

---

[1] الحموي، معجم الأدباء، ج16، ص76. انظر أيضاً: الحاجري، طه، الجاحظ، ص 352.

[2] عبد الجبار، فضل، ص276. انظر للمقارنة: الحموي، معجم الأدباء، ج16، ص75.

[3] الجاحظ، البيان، ج1، ص105، 382. انظر أيضاً: الزواتي، عادل، جولة، ص32.

[4] المسعودي، مروج، ج4، ص213.

[5] الشهرستاني، الملل، ج1، ص75. انظر للمقارنة: ابن خلكان، وفيات، ج3، ص155.

الخليفة المعتصم بالله (ت227هـ/841م)، وعاشر النهضة الواسعة في عهدي الواثق بالله (ت232هـ/846م) والمتوكل على الله (ت247هـ/861م)، وشاهد في سني عمره الأخيرة إمارات الوهن تدب في أوصال هذه الخلافة وتُحيلها إلى كيان سياسي ضعيف مهزوز[1].

خدم الجاحظ الدولة العباسية بقلمه وسعة علمهِ، فقدم للخليفة المأمون كتاباً في الإمامة نال إعجابه وبهذا أضحى أحد كُتاب الدولة المنافحين عن وجهة نظرها الرسمية[2]، ومما ساعد على تقوية مركزه صداقته العميقة مع محمد بن عبد الملك الزيات (الأديب والشاعر، ت173هـ/789م-33هـ/847م) وزير الخليفتين المعتصم والواثق، وقد أهداه العديد من رسائله وكتبه أهمها كتاب الحيوان[3].

كان الجاحظ من رجال المعتزلة ينهج نهجهم في تفكيرهم العقلي ويسير في ركبهم، وأصبحت له مدرسة تفكير تعرف بالجاحظية كان عميدها بطبيعة الحال، وقد تورط فيما تورط فيه بعض المعتزلة أيام المأمون والمعتصم في فتنة خلق القرآن، ولم يستنكر ما تعرض له بعض أئمة المسلمين من تعذيب في تلك الفتنة، كالذي حدث للإمام أحمد بن حنبل (ت241هـ/855م)، بل هو واحد من الذين تناولوا تفاصيل هذه المحنة[4].

يُعتبر الجاحظ من الرّعيل الأول بين مولفي عصره وكُتابه، فقد صنف في شتى ألوان المعرفة، وأشار إليها ابن قتيبة في كتابه المعارف قائلاً: "كتبه وهي مائة ونيف وسبعون[5]"، وقيل ثلاثمائة وستون مصنفاً، وقد صنف أربعين كتاباً[6] في موضوعات مختلفة منها: مواضيع المتكلمين، وموضوعات سياسية وتاريخية وأدبية، وألف في الأخلاق وطبقات الناس[7]، فقال المسعودي: "لا يعلم أحد من الرواة، وأهل العلم، أكثر كتباً منه وكان له وراق خاص اسمه (ابن زكريا)"[8].

---

[1] المسعودي، مروج، ج4، ص101. انظر للمقارنة: الحموي، معجم الأدباء، ج16، ص76.

[2] الحموي، معجم الأدباء، ج16، ص76.

[3] المسعودي، مروج، ج4، ص101

[4] الحاجري، طه، الجاحظ، ص16.

[5] ابن قتيبة، المعارف، ص321.

[6] الجاحظ، الحيوان، ج1، ص18.

[7] الحموي، معجم، ج16، ص67. انظر أيضاً: أمين، أحمد، ضحى، ج1، ص296.

[8] ابن النديم، الفهرست، ص322. *للإطلاع على مصادر الجاحظ انظر:-ابن النديم، الفهرست، ص322. ابن قتيبة، المعارف، ص422.الحموي، معجم الأدباء، ج16، ص68. الذهبي، سير، ج9، ص413.

ومُلئت كتب الجاحظ مصـــادر أولية لأعلام المعتزلة وأشـــعارهم ومناظراتهم، وكان شـــاهد عيان وواصـفُ حال، وعمل بقلمه ولسـانه للدفاع عـــــن الاعتزال والذب عنه وحرص على إعلاء شـأنه، وافتخر بالانتساب إليه، وامتدح أئمة الاعتزال، وجعلهم مثلاً يُحتذى في الفصاحة والبيان ولمَ يبرع الجاحظ في اللغة والاعتزال فحسب، بل لقد بـرع في علوم الكـلام والفلـسفة والبيان، وألفَ كُتباً في ذلك، وكان له إسهاماً في علم الكلام[1].

وأول كتبه وأهمها **كتاب الحيوان** الذي يتكون من ســـبعة أجزاء كل منها بحجم كتاب، وعدَّ من غرة الكتب التي احتوتها المكتبات؛ لأنه مَثَّل ثقافة عصر، واختزل سمات الثقافة، واحتوى على خلاصة أســـس التفكير الأدبي المقارن التي تتحدث عن أمور العرب وأحوالهم وعاداتهم وتقاليدهم ومزاعمهم وأمثالهم وعلومهم من خلال قضايا تتعلق بالحيوان[2].

أهداه إلى محّمد بن عبد الملك الزيات* وزير الخليفة العباسي المعتصم بالله[3]، ويعد كتابه هذا صورة ظاهرة لثقافة العصر العباسي متشعبة الأطراف، فحوى قضـايا فلسفية كلامية، وعالج الجاحظ فيه مســـألة خلق القرآن، وانتقد قضـــايا في الفكر الاعتزالي مثل: القرآن مخلوق على المجاز لا على الحقيقة، وعرض محاكمة الإمام "أحمد ابن حنبل" في محنته المعروفة بمحنة خلق القرآن[4].

وشرح قصيدة بشر بن المعتمر (ت210هـ/825م)- أحد زعماء المعتزلة – في الحيوان وبين قدرة الله من خلالها، وناقش فكر الخوارج وردَّ عليهم، وفضـح مَن ادّعوا النبوة عقب وفاة الرسـول (صـلى

---

[1] مرابط، دلال، السياسة، ص(14-15).

[2] الجاحظ، الحيوان، ج2، ص34.

* محمد بن عبد الملك الزيات: بن أبان بن أبي حمزة الزيات، وأصله من جبل ويكنى أبا جعفر، وكان أبوه تاجراً من تجار الكرخ المياسير، فكان يحثه على التجارة وملازمتها، فيأبى إلا الكتابة وطلبها، وقصد المعالي، حتى بلغ منها أن وزر ثلاث دفعات، وهو أول من تولى ذلك وتم له، (ت233هـ/847م).انظر الحموي، معجم الأدباء، ج16، ص68. الذهبي، سير، ج9، ص413.

[3] الحموي معجم الأدباء، ج16، ص75.

[4] الجاحظ الحيوان، ج1، ص12.

الله عليه وســـلم)، إضـــافة الى مدافعته عن مذهب المعتزلة[1]، وتناول فيه آراء المتكلمين ومذاهب الفرق الإسلامية، وأنكر فيه أصل الإرادة فالأصل عنده هو الطبع وتكوين الإنسان[2].

وقد اســتمدّ الجاحظ معلوماته من القرآن الكريم والحديث الشــريف والشــعر العربي وأقوال العرب، واعتمد على كتاب الحيوان للفيلسوف اليوناني أرسطوطاليس (ت322 ق.م)[3]، وتتبع في استعراضه لحياة الحيوان حكمة الله العجيبة وقدرته النادرة[4]، ودعمها من المعلومات التي حصـــل عليها من المجتمع العربي في البصرة باعتبارها مركزاً مهماًومميزاً في الأمور السياسية والاجتماعية والحضارية والبشــرية، وقد بث الجاحظ بانتظام في ثنايا كتابه الحيوان المواقف المنتصــرة للمعتزلة على غيرهم من الفرق الإسلامية في حربهم الكلامية[5].

ولذلك فقد أفاد هذا الكتاب الباحثة بمعلومات قيمة عن فرقة المعتزلة[6] ومؤســيســها مثل: بشــر بن المعتمر وأبو الهـذيـل العلاف (235هـ/849م)، وأورد الجـاحظ معلومـات عن عـدد من الطوائف المذهبية مثل: الدهرية*، فقال عنها: (ليس يرى أن في الأرض ديناً أو نحلة أو شــريعة أو ملة، ولا يرى للحلال حرمة ولا يعرفه، ولا للحرام نهاية ولا يعرفه، ولا يتوقع العقاب على الإســاءة، ولا يترجى الثواب على الإحسان بل يرى أنه والبهمية سيّان"[7]، وقد استفادت الباحثة من هذا الكتاب في مناقشة قضايا الفصلين الثالث والخامس[8].

---

[1] الجاحظ، الحيوان، ج4، ص45، ج5، ص56.

[2] م.ن، ج6، 34، ج32.7، 41.

[3] م.ن، ج1، ص211. ص340. ج2، ص23. ج3، ص145. عبد الجبار، تثبيت، ج1، ص5.

[4] الجاحظ، آثاره، ص88.

[5] الحموي، معجم، ج16، ص85. انظر أيضاً: – أمين، أحمد، ضحى، ج3، ص(137–139).

[6] الجاحظ، الحيوان، ج1، المقدمة.

* الدهرية: هو اعتقاد فكري ظهر في فترة ما قبل الإسلام، ويشتقّ المصطلح من الدهر لاعتبارها الزمان أو الدهر السبب الأول للوجود وأنّه غير مخلوق ولا نهائي وهم منكرون للخالق أيضاً، وتعدّ الدهريّة أن المادّة لا فناء لها. الشهرستاني، الملل، ج1، ص87.

[7] الجاحظ، الحيوان، ج3، ص32.

[8] م.ن، ج6، ص10. انظر أيضاً: أمين، أحمد، ضحى، ج3، ص137.

وألّف الجاحظ كتاب **البيان والتبيين**، وكانت غايته من ذلك تسليط الضوء على البيان (الدلالة على المعنى) والتبيين (التعبير بوضوح عن مقاصد الإنسان) والتركيز على طاقات العربية في مجال التعبير، وإقناع المستمع عن طريق المناظرة والخطابة، وهما اللونان الأدبيان اللذان كانا يمارسان في بيئة البصرة[1]، ولما كان أصحاب الكلام قد أخذوا على عاتقهم التصدي لأصحاب الملل والنحل المختلفة فحرصوا على إتقان هذين الفنين فجعلوهما صناعة لها أصولها وقواعدها التي تلتمس عن طريق تمثيل أسرار اللغة فلم تعد الخطابة آنذاك مما يجري به الطبع وتتدفق به العاطفة بل فناً يُعلم. وإن كان لأحد من المعتزلة أن يكتب في أصول هذا الفن، فلن يكون سوى الجاحظ أديب المعتزلة الأول[2].

ويعدّ البيان والتبيين عصارة تجارب الجاحظ وثقافاته الفكرية والأدبية والاجتماعية والدينية والسياسية التي وجدت في البصرة على اختلاف مصادرها الإنسانية وتعددها[3].

أشاد الجاحظ في كتابه بالمعتزلة ورجالاتهم واعتبرهم المدافعين عن الإيمان، وسَخِر من الشيعة مع تقديره للإمام علي بن أبي طالب (ت40هـ/660م)، وهاجم المحدثين أصحاب أحمد بن حنبل، واتهمهم بالتزمت والتضييق على أصحاب الفكر والعقل، وأيد المعتزلة جماعته وصوب معتقداتهم، وفضلهم على الفرق الإسلامية كافة، وسفه آراء خصومهم بلا استثناء، ورأى أن السلطة السياسية ضرورة دينية ودنيوية معاً[4] وتناول تأثر المعتزلة بالثقافات الفارسية واليونانية[5].

وزود هذا الكتاب الباحثة بمعلومات عن نشأة حركة المعتزلة[6]، وأبرز شيوخهم واصل بن عطاء(ت131هـ/748م)، ولثغته في الراء، ومذهبه، وعلاقته بالشاعر بشار بن برد

---

[1] الجاحظ، البيان، ج1، المقدمة. التاج، ص(30–32). انظر أيضاً: أمين، أحمد، ضحى، ج1، ص299.

[2] الجاحظ، التاج، ص33. انظر أيضاً: أمين، أحمد، ضحى، ج1، ص(299–300).

[3] الجاحظ، العثمانية، ص12. انظر أيضاً: عز الدين، إسماعيل، المصادر، ص139.

[4] الجاحظ، البيان، ج1، ص25.

[5] م.ن، ج3، ص348.

[6] م.ن، ج1، ص(22–23).

(ت168هـ/784م)، وعمرو بن عبيد (ت143هـ/760م) وقد استفادت الباحثة من هذا المصنف في مادة الفصلين الثاني والثالث، وجزء من الفصل الخامس[1].

أما كتابه **العثمانية:** فهو نقاش جاد للقضايا التاريخية والسياسية والدينية التي حدثت في فترة صدر الإسلام من قضايا الصراع على الإمامة وأحداث الفتنة الكبرى منذ مقتل الخليفة عثمان بن عفان عام (35هـ/656م) حتى مبايعة معاوية بن سفيان على الحكم (41هـ/661م)[2].

وعرض فيه وجهات نظر كل من الشيعة والمعتزلة حول الصفات التي يجب أن تتوافر في الإمام، وطرح موقفه حول أهمية الإمام، وصفاته، وطريقة اختياره، وانتصر فيه للخلفاء الراشدين (11-40هـ/632-660م)، ووازن بين فضائل كل من الخليفة أبي بكر الصديق (ت13هـ/634م) وعمر بن الخطاب (ت23هـ/644م) وعثمان بن عفان وفضائل الخليفة علي بن أبي طالب، وتناول أيضاً مناقب علي على أبي بكر كما رأتها الشيعة[3]، ونصبّ نفسه حكماً بين هذه المطاعن والمناقضات، ودافع فيه عن الخوارج، وحط من الرافضة، وذكر آراء الشيعة حول ذلك[4].

وقد استفادت الباحثة من هذا الكتاب في تغطية قضايا تمت مناقشتها في الفصل الثالث من الأطروحة[5].

وعدت **رسائل الجاحظ** إحدى المؤلفات التي خطتها عبقرية الجاحظ الكلامية والسياسية والأدبية[6]، وعددها 31 رسالة صنفت على مدى أكثر من عقد من الزمن وعلى إيقاع التطور السياسي والفكري التي شهدته الدولة العباسية في أكثر عصورها ازدهاراً وقوة[7]، وتعد صورة إبداعية عن رجل مبدع ومثقف ذي تأثير حاسم في الثقافة العربية، وقد عكست هذه الرسائل قدرة الجاحظ على

---

[1] الجاحظ، البيان، ج3، ص390.

[2] الجاحظ، العثمانية، المقدمة، ص(1-6).

[3] الجاحظ، العثمانية، ص238، ص239.

[4] م. ن، ص30.

[5] م.ن، ص157.

[6] الجاحظ، رسائل، ج1، ص(13-14).

[7] م.ن، ج1، ص45.

استيعاب المسائل الفكرية السياسية والاجتماعية والعقائدية التي عصفت بالمجتمع العباسي وحوارها وتحليلها[1].

ودارت رسائله السياسية حول مسائل أساسية وهي: مفهوم السياسة وأصولها، وطريقة إقامة الإمام وواجباته[2]، وعمل الموظفين الذين يساعدون الخليفة في إدارة الدولة مثل الحُجاب والكتّاب. وردّ فيها على بعض الفرق والديانات، وعدَّ المعتزلة من أهم الفرق الدينية وأشهرها في الإسلام، نصبوا أنفسهم للدفاع عن عقيدة الإيمان الإسلامية، وما يتصل بها من توحيد الله، وتنزيهه عن التشبيه، وحقائق النبوة، والثواب والعقاب في الآخرة[3].

والقارئ لرسائله يجد تنوعاً وتعدداً في مواقفه؛ فمرة نحسهُ شيعياً، وأخرى معتزلياً، وثالثة عثمانياً، ورابعة شعوبياً*، وخامسة مدافعاً عن العرب؛ ومبرر ذلك يعود إلى قدرته على استحضار مواقف القضايا التي يناقشها ورؤاها، مما ينفي إتهام البعض له عن تلون مواقفه وتعددها اتجاه ذلك[4] وأُوافق الرأي في تعدد أراء الجاحظ ومواقفه في الكثير من القضايا التي اهتم المؤلف بعرضها.

وأفادت هذه الرسائل الباحثة بما تضمنته من معلومات عن الخلافة، وواجبات الخليفة (الإمام)، والمفاضلة بين الصحابة، وآراء الشيعة في الإمامة، وضرورة محاكمة الخليفة علنية[5]، كما غطت مادة الفصل الخامس[6].

واعتقد الجاحظ أن المعتزلة تجنبوا الإفراط والتقصير واقتصدوا في أحكامهم فأصابوا وتميزوا عن الفرق الأخرى بمعتقداتهم، وأن الأحق بالسلطة يجب أن يتميز قبل كل شيء بملكة العقل وكثرة السماع والعلم والحلم والحزم، وأخذ الجاحظ بمبادئ الاعتزال الخمسة الأساسية وهي: التوحيد،

---

[1] الجاحظ، رسائل، ج1، ص48.

[2] م.ن، ج2، ص67، ص80.

[3] الجاحظ، رسائل، المقدمة، ص ح.

* الشعوبية: هي حركة أو تيار فكري فارسي مُناهِض للعرب. انظر: الدوري، عبدالعزيز، الجذور، ص32.

[4] الجاحظ، رسائل، المقدمة، ص ح.

[5] م.ن، ج3، ص34.

[6] م.ن، ج1، 22، 44، 87، ج3، ص(65-68).

العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكنه افترق عن المعتزلة بآراء خاصة انفرد بها، وعدّ على أساسها صاحب فرقة مميزة من فرق الاعتزال دعيت (بالجاحظية)، وأكد أن العبد قادر، خالق لأفعاله، خيرها وشرها، مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً، في الدار الآخرة لأن الإنسان لو لم يكن خالقاً لها، لبطل التكليف.... ولما كان هناك محل للمدح والذم والثواب والعقاب، بل ما كان لنبوة النبي، وإصلاح المصلح فائدة"[1].

وينتمي الجاحظ إلى مدرسة المعتزلة التي تقوم على تحكم العقل والمنطق في كل شيء خاصة في قضايا حرية الإرادة ومسالة القدر، ويذهب إلى اجتناب اختيار الغريب والتأويل في قضايا التفسير، ويذهب في أمور الدين مذهبه في أمور العلم، ويدعو إلى رفض كل مسألة لا تطابق العقل[2].

[1] أحمد، أمين، ضحى، ج3، ص53.

[2] م.ن، ج3، ص56.

1.2 عبد الله ابن قتيبة*

أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدِّينَوَرِي*، المَرْوزيّ[1]، الكاتب صاحب التصانيف[2].

ولد بالكوفة سنة (213هـ/828م) وقيل ببغداد[3] أقام في العاصمة العباسية طول عمره وعدّ من أبنائها[4]، توفى في بغداد بعد أن قضى حياته في خدمة الدين والفكر والعلم والأدب في سنة (270هـ/883م)[5]، وقيل (271هـ/884م)، والأرجح عند المؤلفين سنة (276هـ/889م)[6].

اهتم ابن قتيبه منذ نعومة أظافره بالعلم، فحضر مجالس علماء أهل الحديث والتفسير والفقه والنحو، والكلام، والأدب، والتاريخ[7] ودرس الفارسية وأجادها، وقرأ التوراة والإنجيل، وامتزجت عنده الثقافات والمعارف المختلفة، وعد علماً في علوم العربية واللغة والفقه والأخبار وأيام الناس[8]، وقيل لديه فنون جمة وعلوم مهمة[9].

وعاصر قوة الدولة العباسية، وصراع الثقافات بين العرب والفرس، والتي قتلته الحركة القومية الفارسية (الشعوبية) كما عاصر صعود الفكر المعتزلي وأفوله، فكان لكل ذلك تأثيره في معالم تفكيره ومؤلفاته[10].

---

*نسبة إلى مدينة الدينور من أعمال الجبل قرب قرميسين تولى القضاء فيها وأقام، فنسب إليها.الحموي، معجم البلدان، ج1، ص117.

[1] ابن النديم، الفهرست، ج1، ص77. الذهبي، العبر، ج1، ص459. ابن حجر، لسان، ج4، ص355.

[2] ابن خلكان، وفيات، ج1، ص333. انظر أيضاً: فضل الله، محمد، القضايا، ص(74-75). الزركلي، الأعلام ج4، ص137.

[3] السيوطي، بغية، ج2، ص64. انظر أيضاً: الزركلي، الأعلام، ج4، ص137.

[4] ابن النديم، الفهرست، ج1، ص77.

[5] البغدادي، تاريخ، ج7، ص234. السمعاني، الأنساب، ج10، ص64. ابن الجوزي، المنتظم، ج5، ص102.

[6] ابن خلكان، وفيات، ج3، ص43.

[7] البغدادي، تاريخ، ج10، ج170.

[8] البغدادي، تاريخ، ج10، ص171.

[9] الذهبي، تذكرة، ج2، ص632.

[10] فضل الله، محمد، القضايا، ص76.

تلقى علومه على يد عدد كبير من الشيوخ البارعيّن في مختلف العلوم والمعارف من أبرزهم: المحدثين وهم والده: مسلم بن قتيبة (فقيه، وأديب)[1]، وأبو العباس أحمد بن سعيد اللحياني (شاعر وأديب، ت231 هـ/845م)[2] وأبو عبد الله محمد بن سلام الجمحيّ (شاعر وأديب، ت231 هـ/845م)[3]، وأبو يعقوب بن راهوية إسحاق بن إبراهيم (الفقيه الشافعي ت238 هـ/852م)[4]، وأبو محمد يحيى بن أكثم القاضي (فقيه ومحدث، ت242هـ/856م) وأبو عثمان الجاحظ (ت255هـ/868م) وأبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم بن حبيب بن الشهيد (البصري، محدث ت257 هـ/870م)[5].

ونَهل من علمه العديد من التلاميذ أهمهم: أبو بكر أحمد بن مروان المالكي (قاضي، محدث، ت298هـ/910م)[6]، وأبو بكر محمد بن خلف بن المرزبان (محدث، مترجم، إخباري، ت309 هـ/921م)، وأبو جعفر أحمد بن عبد الله بن مسلم الدينَوَريّ، (إخباري ت322هـ/933م)[7] وأبو علي إسماعيل بن القاسم القالي (لغوي، أديب، ت356 هـ/966م)[8].

عاصر ابن قتيبة الإمام أحمد بن حنبل في فترة انتشر فيها مذهب الاعتزال والكثير من العقائد المختلطة الوافدة من الشرق والغرب، فتزعم دعوة للتمسك بالكتاب والسنة والتشدد في ذلك من أجل المحافظة على قدسية العقيدة أمام هذه التيارات[9]، فمال إلى أهل السنة، ودافع عنهم ضد المعتزلة، مما يفسر موقفه غير الودي من الجاحظ، وهجومه عليه في كتابه "تأويل مختلف الحديث" بصفة

---

[1] ابن النديم، الفهرست، ص78.

[2] االبغدادي، تاريخ، ج10، ص170. ابن العماد، شذرات، ج2، ص355.

[3] ابن النديم، الفهرست، ص79. الحموي، معجم الأدباء، ج13، ص34.

[4] ابن العماد، شذرات، ج4، ص318. ابن الأثير، اللباب ج3، ص 15.

*لمزيد من الاطلاع عنه انظر: البغدادي، تاريخ، ج7، ص234. السمعاني، الأنساب، ج10، ص64. ابن الجوزي، المنتظم، ج5، ص102. ابن العماد، شذرات، ج4، ص318.

[4] ابن خلكان، وفيات، ج3، ص43.

[5] ابن النديم، الفهرست، ص102. البغدادي، تاريخ، ج7، ص234. انظر أيضاً: فضل الله، محمد، القضايا، ص(74-75).

[6] ابن الجوزي، المنتظم، ج5، ص102.

[7] البغدادي، تاريخ، ج7، ص234. انظر أيضاً: فضل الله، محمد، القضايا، ص(74-75).

[8] البغدادي، تاريخ، ج7، ص105.

[9] سلام، محمد، نوابغ، ص17.

خاصة وشارك في الصراع العنصري بين العرب والفرس، ولزم جانب العرب على الرغم من أصله الفارسي[1]، وقيل: إنه حنبلي المذهب؛ لميله ومعاصرته لمؤسسه وأخذه عنه[2].

أشاد المؤرخون بمكانته التاريخية، فاشتهر ذكره في علوم اللغة والنحو والشعر والفقه والكلام[3]، خلف عدداً من الكتب تباينت المصادر التاريخية في وصفها فأشارت إلى أنها كانت ستة عشر كتاباً، وقيل تسعة عشر كتاباً[4] وقيل أربعة وعشرين كتاباً[5]، وذكر ابن النديم أربعة وثلاثين كتاباً[6]، أما النووي فقال:"لابن قتيبة مصنفات كثيرة جداً رأيت فهرسها ونسيت عددها أظنها تزيد على ستين كتاباً في أنواع العلوم"[7]، وقيل: إنها زهاء ثلاثمائة مصنفاً[8]، حملت موضوعات مختلفة منها في اللغة كآدب القراءة، ومنها في الفقه وخلق القرآن[9].

ويُعتبر كتاب "**تأويل مختلف الحديث**" من الكتب التي وضعها للرد على المخالفين والطاعنين في الحديث من المعتزلة وغيرهم، واستعرض فيه موقف علماء الكلام من فرقة المعتزلة ونقد رجالاتهم كالجاحظ وأبي الهذيل العلاف[10]، وانتقد أقوال واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، وفي الوقت نفسه تبنى أصولهم الخمسة ونادى بها واختلف معها في بعض المسائل الفرعية منها[11]، وذكر فرقاً

---

[1] سلام، محمد، نوابغ، ص18.

[2] الجربي، أعلام، ص231.

[3] ابن النديم، الفهرست، ص121. ابن حجر، لسان، ج3، ص358.

[4] السيوطي، بغية، ج2، ص63.

[5] ابن النديم، الفهرست، ص116.

[6] م.ن، ص115.

[7] النووي، تهذيب، ج2، ص281.

[8] ابن تيمية، تفسير، ص132.

[9] للاطلاع على هذه المؤلفات انظر: ابن النديم، الفهرست، ص(115-117). ابن حجر، لسان، ج3، ص358. السيوطي، بغية، ج2، ص63.

[10] ابن قتيبة، تأويل، ص68.

[11] م.ن، ص(65-67).

إســـــلامية أخرى مثل الخوارج*، والمرجئة*، والقدرية*، والروافض*، وناقش قضـــــية الذات الإلهية والصفات[1]، وفسر الآيات التي حرفتها المعتزلة، ومثل هذا الكتاب صورة مصغرة للصراع الحاد الذي كان قائماً بين المتكلمين وأهل السنة[2].

واعتمد ابن قتيبه في شواهده على ثلاثة مصادر هي: القرآن الكريم، والحديث والشعر العربي، ونالت القراءات القرآنية حظاً وافياً من عنايته، واســـتخدمها في الدفاع عن الإســـلام في وجه الملاحدة* والشعوبيين**[3].

وقدم هذا الكتاب للباحثة معلومات عن حركة المعتزلة ونشـأتها، وأسـمائها[4]، ومؤسـسـيها وخلفياتهم السـياسـية والثقافية، وأصـل التوحيد، وقضـية خلق القرآن[5] ورؤية الله يوم القيامة، والإيمان بعذاب

* الخوارج: هي فرقة إسلامية ظهرت في عهد الخليفة علي بن أبي طالب نتيجة الخلافات السياسية التي بدأت في، الملل، ج1، ص33. عهده. وتتصف هذه الفرقة بأنها أشد الفرق دفاعا عن مذهبها وتعصبا لآرائها. ويؤخذ عليها تمسكها بالألفاظ وظواهر النصوص. أنظر: الأشعري، مقالات، ج1، ص21. الشهرستاني، الملل، ج1، ص35.

* المرجئة: هي فرقة كلامية تخالف أهل السنة والجماعة في أصل من أصول العقيدة، حيث يقول أهل السنة: أن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، يزيد بالطاعة، وينقص بالمعصية. وأهل الإرجاء يخالفون في ذلك وغيره، فالإيمان عندهم هو التصديق والقول فقط، ولا يزيد ولا ينقص، ولا دخل للطاعة والمعصية في مسمى الإيمان. أنظر: الأشعري، مقالات، ج1، ص21. الشهرستاني، الملل، ج1، ص34.

* القدرية: هم الذين ينفُون قدر الله تعالى، ويقولون: إن الله تعالى لم يخلق أفعال العباد، ويجعلون العبد خالقَ فِعل نفسه، ويقولون: إن الله تعالى لا يعلم الشيء إلا بعد وقوعه. أنظر: الأشعري، مقالات، ج1، ص21. الشهرستاني، الملل، ج1، ص36.

* الروافض: هي إحدى الفرق المنتسبة للتشيع لآل البيت، مع البراءة من أبي بكر وعمر، وسائر أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم إلا القليل منهم، وتكفيرهم لهم وسبهم إياهم. أنظر: الأشعري، مقالات، ج1، ص21. الشهرستاني، الملل، ج1، ص38.

[1] ابن قتيبة، تأويل (72-73).

[2] بروكلمان، كارل، تاريخ، ج3، ص75.

* الملاحدة: عدم الاعتقاد أو الإيمان بوجود الآلهة. وبالمعنى الضيق، يعتبر الإلحاد على وجه التحديد موقف أنه لا توجد آلهة. الشهرستاني، الملل، ج1، ص33.

** الشعوبيين: حركة اجتماعية قومية ظهرت بوادرها في العصر الأموي، إلا أنها ظهرت للعيان في بدايات العصر العباسي. وهي حركة من يرون أن لا فضل للعرب على غيرهم من العجم. الشهرستاني، الملل، ج1، ص34.

[3] عبد الجبار، فضل، ص233.

[4] م.ن، ص13، 15.

[5] م.ن، ص11.

القبر[1]، واعتماد المعتزلة على العقل والفلسفة[2].

واتسم كتابه "**عيون الأخبار**" بتنوع ألوانه، واستطراد موضوعاته[3] وهو كتاب جامع أملته طبيعتي: العصر والمؤلف، فقد كان العصر جامعاً لعلوم مختلفة وثقافات متعددة شارك فيه الكثير من مختلف الطبقات والثقافات والأجناس[4].

وتعتمد مصادره على الكتب والمصادر الشفهية فهو ينقل عن رجال التاريخ واللغة مثل: أبي بكر بن اســـحـاق (ت151هـ/768م)، وأبي عبـدالله الواقـدي (ت207هـ/822م)، وأبي هشـــام الكلبي (ت204هـ/819م)، وتحدث عن أبي يعقوب اســـحق بن راهويـه (ت238هـ/852م)، وأبي حـاتم السجستاني (ت250هـ/864م)، وتلك الطبقة[5].

وتحدث عن الفرق الإسلامية كالشيعة والمعتزلة، وانتقد الأخيرة وأصولها[6]، مع حرصه على عدم نقد بني العباس[7]، وله فيه وقفات في بعض الآيات القرآنية كســورة طه، والكهف، والنحل، وتحدث عن الدولة العباســية وخلفائها، وقضــية خلق القرآن، والعدل والإحســان، فغطى مادة الفصــل الرابع والخامس من الأطروحة[8].

دافع ابن قتيبة عن أصول الدين الإسلامي، ورد على أقوال الطاعنين فيه معتمداً على اللغة العربية والقرآن الكريم والحديث الشريف والتأويل والكلام، وحمل لواء الحوار والمنافحة عن عقيدة أهل السنة والجماعة ضـد أهل الفرق التي انحرفت عن سـواء السـبيل مثل المعتزلة، وانتقد العديد من مبادئهم بطريقته السُنية، وقيل هو لأهل السنة مثل الجاحظ للمعتزلة[9].

---

[1] م.ن، ص71.

[2] م.ن، ص(74–75).

[3] ابن قتيبة، عيون، ج1، المقدمة، (ح–ط).

[4] م.ن، المقدمة، (ح–ط).

[5] ابن قتيبة، عيون، ج1، ص(3–30.)

[6] م.ن، ج1، ص251.

[7] م.ن، ج1، ص63

[8] م.ن، ج2، ص154، 235.

[9] ديوب، هيفاء، القضايا، ص(19–23).

1.3 أحمد بن إسحق اليعقوبي*

هو أحمد بن إسحاق (أبي يعقوب) بن جعفر بن وهب بن واضح اليعقوبي[1]، ويعرف بابن واضح، إلا أن اليعقوبي غلب عليه، وهو لقب أخذه عن أبيه اسحق الملقب بأبي يعقوب[2]، ولقب بالأصفهاني؛ نسبة الى مدينة أصفهان التي يعتقد أن أصله منها[3]، وأطلق عليه البعض المصري؛ لتقليد جده واضح ولاية مصر سنة (162هـ/778م)[4]، ولقب بالكاتب، والإخباري[5]؛ بسبب انشغالهِ بالكتابة والتدوين والأخبار في الدولة العباسية[6].

ولد في بغداد ونشأ وترعرع فيها' إلا أنه غادرها سنة (260هـ/873م)، إلى أرمينية وخراسان[7].

ولم تحدد المصادر جميعها أصله، فتباينت الدراسات الحديثة في تحديده أيضاً، إذ أشار بعضها إلى أنه فارسي الأصل، وتشكك أخرى بين الفارسي والأرمني، والمرجح أنه فارسي[8].

---

* لمزيد من الاطلاع انظر عنه: الرازي، الجرح، ج8، ص166. السمعاني، الأنساب، ج4، ص166. المزي، تهذيب، ج26، ص(639–642). الذهبي، سير، ج19، ص666. ابن حجر، تقريب، ج2، ص529. انظر أيضاً: ملحم، عدنان، المؤرخون، ص45.

[1] الرازي، الجرح، ج8، ص166. السمعاني، الأنساب، ج4، ص 166. المزي، تهذيب، ج26، ص(639– 642). الذهبي، سير، ج19، ص666. ابن حجر، تقريب، ج2، ص529.

[2] الرازي، الجرح، ج8، ص166. السمعاني، الأنساب، ج4، ص166. المزي، تهذيب، ج26، ص(639–642). الذهبي، سير، ج19، ص666.

[3] العاملي، محسن، أعيان، ج10، ص333.

[4] الرازي، الجرح، ج8، ص166. السمعاني، الأنساب، ج4، ص166. المزي، تهذيب، ج26، ص642. الذهبي، سير، ج19، ص666. ابن حجر، تقريب، ج2، ص 529. تهذيب، ج12، ص272. انظر أيضاً: ملحم، عدنان، المؤرخون، ص44.

[5] الحموي، معجم الأدباء، ج2، ص156.

[6] الذهبي، سير، ج12، ص9.

[7] اليعقوبي تاريخ، ج1، ص11. انظر للمقارنة: الحموي، معجم الأدباء، ج2، ص557. انظر أيضاً: ملحم، عدنان، المؤرخون، ص54.

[8] الحموي، معجم الأدباء، ج2، ص156. أنظر أيضاً: الزركلي، الأعلام، ج1، ص95. كحالة، رضا، معجم، ج1، ص161.

واختلف المؤرخون في سنة وفاته، فقال ابن قتيبة سنة (284هـ/897م)[1] وقال غيره (282هـ/895م)[2]، وقيل سنة (292هـ/904م)[3]، إذ أورد اليعقوبي لنفسه بكتابه (البلدان) أبياتاً نظمها ليلة عيد الفطر سنة (292هـ /904م) كان حياً حتى تلك السنة[4].

لم تشر مصادر الدراسة إلى الوظائف التي تقلدها اليعقوبي، إلا أن كثرة أسفاره ودقة معلوماته التاريخية والجغرافية والكتب والوثائق الرسمية التي أوردها في كتبه تُشير إلى توليته بعض المناصب الحكومية وربما خدم في الدولة الطاهرية؛ لأنه بقي فيها مدة طويلة[5].

ارتبطت أسرته بعلاقات متينة مع الدولة العباسية التي أُميطت بأفرادها أهم المراكز الإدارية حساسية[6]، مثل إدارة الأقاليم ومهمات البريد، فقد ولي جده إقليمَيّ أرمينيا، وأذربيجان في عهد الخليفة المنصور، وعين عام (162هـ/778م) والياً على مصر في عهد الخليفة المهدي، ثم فصل في العام نفسه عن إدارة مصر لاحتجاج أهلها على سياسته، إلا أن الخليفة أعاد تعيينه على بريد مصر، ويبدو أن مكانته وصلته بالدولة العباسية أدت الى تسميته بالعباسي[7].

واعتنق اليعقوبي المذهب الشيعي، متأثراً بجده الثالث واضح الذي دفع حياته ثمناً لذلك، إذ قام سنة (169هـ/795م) بتهريب عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب (ت177هـ/793م) الى المغرب، مما دفع الخليفة العباسي الهادي (ت170هـ/786م) بإصدار أوامر بقتله، وقيل :إن الخليفة هارون الرشيد أمر بذلك[8]، ويبدو أن الميول الشيعية انتقلت من الجد إلى أفراد أسرته واحفاده من بعده[9].

---

[1] ابن قتيبة، المعارف، ص323.

[2] اليعقوبي، تاريخ، ج1، ص5.

[3] اليعقوبي، تاريخ، ج 1، ص5. انظر أيضاً: ملحم، عدنان، المؤرخون، ص45.

[4] اليعقوبي، تاريخ، ج1، ص5.

[5] اليعقوبي، مشاكلة، ص5.

[6] م. ن، ص6.

[7] ملحم، عدنان، المؤرخون، ص50.

[8] م.ن، ص50.

[9] م.ن، ص51.

وأشـــاد المؤرخون بمكانته التاريخية والأدبية فوصـــفوه بأنه كان مورخاً وجغرافياً كثير الأســـفار والترحال[1]، وله كتب جياد انحصـرت في مجال الجغرافية والتاريخ[2] فصـنف سـبعة كتب فقد منها خمسة وهي: أسماء الأمم السالفة، والمسالك والممالك، وفتوح المغرب، وكتاب البلدان في الجغرافية والتاريخ، وبلاد اليمن والشـام وهو أول كتاب من نوعه في العربية، ووصـل منها كتابان هما: فتوح البلدان[3]، و"التاريخ الكبير" ويعدّ هذا الكتاب من الكتب التي كتبت في إطار الموضوعات وهو سجل شـامل للتاريخ الإسـلامي[4] واهتم به بالتطورات التي ارتبطت بالصـراع على الخلافة مبتدئا بأحداث السقيفة، وتاريخ الخلفاء الراشدين[5].

واسـتعرض التطورات التي شـهدتها الخلافتان الأموية والعباسـية[6]، فتناول في تاريخه فترة كل خليفة على انفراد وعالجها وحدة مسـتقلة[7]، ثم تحدث عن وجه نظر الشـيعة الإمامية بالخلفاء، كالخليفة علي بن أبي طالب، وأشار إلى موقف أبي بكر وعمر وعثمان من علي بن أبي طالب[8].

ثم تتطرق إلى فترة الأمويين وعدهم مغتصـــبين للخلافة، ووصـــف حكمهم بالملك[9]، ولم يعترف بخلافتهم وأرخ لهم تحت عنوان "أيام"[10]، وأثرت علاقة أسـرة اليعقوبي بالعباسـيين على موقفه منهم، فأظهر في حديثهِ عنهم شـيئاً من التسـامح، وأطلق على دعوتهم الدعوة الهاشـمية وسـمى عصـرهم بالدولة[11]، وأشـار إلى العلاقة التاريخية بين العلويين والعباسـيين[12]، وقدم الأخبار الحرجة للعباسـيين بصـورة طبيعية مثل قتل الخليفة أبي العباس السفاح (132-136هـ/749-753م) ليزيد بن عمربن هبيرة عام (132هـ/749م)[13].

---

[1] ملحم، عدنان، المؤرخون، ص51.

[2] اليعقوبي، تاريخ، ج1، ص34، 56. انظر أيضاً: ملحم، عدنان، المؤرخون، ص50.

[3] اليعقوبي، تاريخ، ج1، ص(97-98).

[4] م.ن، ج1، ص101.

[5] م.ن، ج1، ص70، 75.

[6] اليعقوبي، تاريخ، ج2، ص(244-266). انظر أيضاً: ملحم، عدنان، المؤرخون، ص50.

[7] اليعقوبي، تاريخ ج2، ص269، 293.

[8] اليعقوبي، تاريخ، ج2، ص199، 213، 217، 277. انظر أيضاً: ملحم، عدنان، المؤرخون، ص50.

[9] اليعقوبي، تاريخ، ج1، ص(185-189).

[10]. م. ن، ج2، ص126، 128، 133، 144، 145

[11] م. ن، ج2، ص148، 151، 156، 158.

[12] م. ن، ج2، ص148.

[13] اليعقوبي، تاريخ، ج2، ص177، 180، 181، 188، 189، 190، 194، 195، 204، 217.

وأفاد هذا الكتاب الباحثة في أطروحتها بما حمله من معلومات عن تاريخ حركة المعتزلة وتطورها وقضـــايا اهتماماتها، فتضـــمن الخلافة، والبيعة، والمفاضـــلة بين الخلفاء الراشـــدين[1]، وعلاقة الدولة العباســـية وخلفائها بها، وقد أفادت المادة المأخوذة من كتاب تاريخ اليعقوبي عن المعتزلة مادة الفصل االثالث والرابع من الأطروحة[2].

وأشار (مرغيليوث) في كتابه دراسات عن المؤرخين العرب إلى وجود ميول معتزلية عند اليعقوبي[3] استناداً إلى وصفه مذهبهم بالتوحيد وذلك حين يقول: "وامتحن الواثق في خلق القرآن... وأن لا يجيزوا إلا شهادة من قال بالتوحيد"[4] وأن الإمام المنتظر سوف يظهر لنشر العدل والتوحيد[5] وعدّ هذه النصوص جزءاً من عقيدة المعتزلة.

إلا أن دراسة معمقة لمصنفات اليعقوبي لا تؤيد هذا الاعتقاد، فقد أهتم بقضايا المعجزات والتنبؤات التي لا تؤمن بها المعتزلة أبداً، فحين كتب عن مولد الرسول محمد (ص)[6] قال: "ولما ولد الرسول رجمت الشياطين وانقضت الكواكب وأصابت الناس زلزلة عمت جميع الدنيا حتى تهدمت الكنائس والبيع"[7].

والأدق أن اليعقوبي قد تعاطف مع المعتزلة بسبب اعتقادهم بحرية الرأي والإرادة والعقل وهي الأسس التي وضعها الأئمة من بيت علي بن أبي طالب، كما يطلق المعتزلة على فقهائهم لقب الأئمة الذي كانت تطلقه الشيعة على فقهائها، وكذلك القول: إن المعتزلة تنسب عقيدتها إلى الإمام علي بن أبي طالب، وتعتبره مؤسس علم الإعتزال وعلم الكلام[8].

---

[1] اليعقوبي، تاريخ، ج2، ص141.

[2] م.ن، ج2، ص(484-486).

[3] مارغليوث، دافيد، دراسات، ص140.

[4] ملحم، عدنان، المؤرخون، ص53.

[5] حسن، إبراهيم، تاريخ، ص6.

[6] م.ن، ص7.

[7] اليعقوبي، تاريخ، ج2، ص8.

[8] حسن، ابراهيم، تاريخ، ص156. ملحم، عدنان، المؤرخون، ص53.

1.4 محمد بن جرير الطبري*

هو محمد بن جرير بن يزيد بن كثير[1]، يكنى بأبي جعفر[2]، ولد عام (224هـ/838م)[3] وقيل (225هـ/839م) بآمل في طبرستان وهي النسبة التي اشتهر بها[4]، وقيل البغدادي بسبب استقراره في بغداد حتى وفاته[5]، وأكد بروكلمان نسبهِ إلى الأصل الفارسي[6]، وعمل والده بالتجارة بطبرستان، وامتلك فيها بستاناً[7].

نشـــأ في كنف أســـرة ذات ورع ودين، وانفق عليه والده المال طلباً للعلم[8]، وحفظ القرآن في ســـن السـابعة، وصـلى بالناس وهو ابن ثماني سـنين، وكتب الحديث وهو بالتاسـعة[9]، وتنقل بين مختلف

---

* لمزيد من الاطلاع أنظر عنه: ابن النديم، الفهرست، ص385. البغدادي، تاريخ، ج2، ص162. ابن الجوزي، المنتظم، ج13، ص25. الحموي، معجم الادباء، ج18، ص40.

[1] ابن النديم، الفهرست، ص385. البغدادي، تاريخ، ج2، ص162. اين الجوزي، المنتظم، ج13، ص25. الحموي، معجم الأدباء، ج18، ص40. ابن الأثير، اللباب، ج2، ص279. النووي، تهذيب، ج1، ص78. ابن خلكان، وفيات، ج4، ص191. الذهبي، تذكرة، ج2، ص276. الصفدي، الوافي، ج2، ص284. ابن تغربردي، النجوم، ج3، ص231. السيوطي، طبقات الحفاظ، ص307.–انظر أيضاً: بروكلمان، كارل، تاريخ، ج3، ص46. ملحم، عدنان، المؤرخون، ص56.

[2] ابن النديم، الفهرست، ص385. البغدادي، تاريخ، ج2، ص162. ابن الجوزي، المنتظم، ج13، ص25. الحموي، معجم الأدباء، ج18، ص40. ابن الاثير، اللباب، ج2، ص279. النووي، تهذيب، ج1، ص78. انظر أيضاً: ملحم، عدنان، المؤرخون، ص59.

[3] البغدادي، تاريخ، ج2، ص162. ابن الجوزي، المنتظم، ج13، ص25. الحموي، معجم الأدباء، ج18، ص40. ابن الأثير، اللباب، ج2، ص279. النووي، تهذيب، ج1، ص78. انظر أيضاً: بروكلمان، كارل، تاريخ، ج3، ص46. ملحم، عدنان، المؤرخون، ص59.

[4] ابن خلكان، وفيات، ج4، ص191.

[5] م.ن، ج4، ص192.

[6] بروكلمان، كارل، تاريخ، ج3، ص45.. انظر أيضاً: ملحم، عدنان، المؤرخون، ص59.

[7] الذهبي، تاريخ، ج3، ص385.

[8] ابن خلكان، وفيات، ج4، ص191. الذهبي، تذكرة، ج2، ص276. الصفدي، الوافي، ج2، ص284.

[9] ابن النديم، الفهرست، ص385. البغدادي، تاريخ، ج2، ص162. اين الجوزي، المنتظم، ج13، ص25. الحموي، معجم الأدباء، ج18، ص40. ابن الأثير، اللباب، ج2، ص279. النووي، تهذيب، ج1، ص78. ابن خلكان، وفيات، ج4، ص191.

المجالس العلمية في عصرهِ لطلب العلم[1]، فزار الري* وبغداد والبصرة وواسط*، ثم اتجه إلى الكوفة وتوجه إلى مصر سنة (256هـ/869م)[2]، ثم عاد إلى بغداد مرة ثانية ورحل عنها إلى طبرستان، ثم رجع إلى بغداد مرة ثانية وانقطع للدراسة والتأليف والتدريس[3].

توفي في شوال سنة (310هـ/922م)[4]، وقيل سنة (311هـ/923م)[5]، وقيل سنة (316هـ/928م) في بغداد في أيام المقتدر بالله (ت320هـ/922م)[6]، وكان عمره ستا وثمانين، او سبعا وثمانين، وحضر جنازته الآلآف من أهل العلم والعامة[7].

تلقى الطبري علومه على عدد من المحدثين والفقهاء والقراء واللغويين والنحويين الذين أثروا في تكوين شخصيته العلمية والثقافية وتوزعوا على مراكز العلم في العراق ومصر والشام ومن أبرزهم: أبو عمرو عمران بن موسى بن حبان القزاز (البصري، الصدوق، الثقة، ت240هـ/854م)[8]، وأبو همام الوليد بن شجاع بن الوليد بن قيس (الكوفي، الثقة، ت243هـ/857م)، وأبو عبد الله محمد بن

---

[1] البغدادي، تاريخ، ج2، ص162. اين الجوزي، المنتظم، ج13، ص25. الحموي، معجم الأدباء، ج18، ص40. ابن الأثير، اللباب، ج2، ص279. النووي، تهذيب، ج1، ص78. ابن خلكان، وفيات، ج4، ص191.

* الريّ: هي مدينة تاريخية أضحت اليوم جزءً من الجنوب الشرقي لمدينة طهران في إيران. انظر: أنظر: المسعودي، التنبيه، ص211. الحموي، معجم، ص681.

* واسط: مدينة تقع وسط العراق، سميت بواسط بناها الحجاج بن يوسف الثقفي سنة 8هـ وأتمها في سنة 6هـ لتكون مقرًا جديدًا لجنوده. أنظر: المسعودي، التنبيه، ص311. الحموي، معجم، ص881.

[2] الصفدي، الوافي، ج3، ص208.

[3] ابن حجر، تهذيب، ج2، ص236.

[4] ابن النديم، الفهرست، ص385 السمعاني، الأنساب، ج4، ص74. البغدادي، تاريخ، ج2، ص162. ابن الجوزي، المنتظم، ج13، ص25. الحموي، معجم الأدباء، ج18، ص40. ابن الأثير، اللباب، ج2، ص279. النووي، تهذيب، ج1، ص78. ابن خلكان، وفيات، ج4، ص191. الذهبي، تذكرة، ج2، ص276. الصفدي، الوافي، ج2، ص284. ابن تغربردي، النجوم، ج3، ص231. السيوطي، طبقات الحفاظ، ص307. –أنظر أيضاً: بروكلمان، كارل، تاريخ، ج3، ص46.

[5] ابن النديم، الفهرست، ص385 السمعاني، الأنساب، ج4، ص74. البغدادي، تاريخ، ج2، ص162. ابن الجوزي، المنتظم، ج13، ص25. الحموي، معجم الأدباء، ج18، ص40. ابن الأثير، اللباب، ج2، ص279. النووي، تهذيب، ج1، ص78. ابن خلكان، وفيات، ج4، ص191. الذهبي، تذكرة، ج2، ص276. ابن حجر، لسان، ج5، ص100. الصفدي، الوافي، ج2، ص284. ابن تغربردي، النجوم، ج3، ص231. السيوطي، طبقات، ص307. انظر أيضاً: بروكلمان، كارل، تاريخ، ج3، ص46. ملحم، عدنان، المؤرخون، ص59.

[6] الحموي، معجم الأدباء، ج18، ص46. انظر أيضاً: ملحم، عدنان، المؤرخون، ص59.

[7] ابن الجوزي، المنتظم، ج13، ص217. انظر أيضاً: ملحم، عدنان، المؤرخون، ص60.

[8] الذهبي، تذكرة، ج2، ص527.

حميد الرازي التميمي (محدث، ت248هـ/862م)، وأبو الفضـــل العباس بن الوليد بن مزيد البيروتي (الشامي، المستقيم الحديث، ت270هـ/883م)[1].

ونهل من علمه العديد من التلاميذ أهمهم: أبو بكر أحمد بن موســـى بن العباس البغدادي يُعرف بابن مجاهد (ت324هـ/935م) وأبو بكر محمد بن أحمد الداجواني (ت324هـ/935م)، وأبو طاهر عبد الواحد بن هشام البغدادي (ت349هـ/960م)، وأبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الشامي الطبراني (ت360هـ/970م)[2].

ورفض الطبري الوقوف على أبواب الخلفاء والأمراء والوزراء طلباً للمال والتماســـاً للرزق[3]، تميزت الفترة التي عاش فيها الطبري بوجود العديد من الخلافات المذهبية والاضـطرابات السـياسـية، الأمر الذي جعل الاتهام بالبدعة أو التشـيع عملاً شـائعاً، خاصـة بين العلماء والأقران التي كانت تختلف وجهات نظرهم العلمية[4].

اتهم الحنابلة الطبري بالتشـــيع؛ لتجاهلهِ ذكر أحمد بن حنبل في كتابه اختلاف الفقهاء، إذ اعتبرهُ محدثاً وليس فقيهاً[5]، مما أدى إلى عدائهم له، فقذفوا داره بالحجارة[6]، ومنعوا طلابهِ من الدخول إليه[7]، وصنف لهم كتاباً أسماه الاعتذار، أشاد بمذهبهم وجرح فيمن يطعن بذلك[8] وهناك سبب أخر لاتهامهِ بالتشيع بسبب انفراده بمذهب خاص به، ولم يتبع مذهباً من المذاهب الفقهية المعروفة[9].

---

[1] الذهبي، العبر، ج12، ص29. انظر أيضاً: ملحم، عدنان، المؤرخون، ص61.

[2] ابن النديم، الفهرست، ص291. الذهبي، تاريخ ج6، ص163.

[3] السبكي، طبقات، ج2، ص137.

[4] البغدادي، تاريخ، ج6، ص356.

[5] الحموي، معجم الأدباء، ج18، ص43. ابن كثير، البداية، ج11، ص146.

[6] البغدادي، تاريخ، ج6، ص356.

[7] الحموي، معجم الأدباء، ج18، ص43. انظر أيضاً: بروكلمان، كارل، تاريخ، ج3، ص46. ملحم، عدنان، المؤرخون، ص64.

[8] الحموي، معجم الأدباء، ج18، ص43. انظر أيضاً: ملحم، عدنان، المؤرخون، ص65. مرغليوث، دافيد، دراسات، ص115.

[9] البغدادي، تاريخ، ج6، ص356.

أشاد الكثير من أئمة الفقه والحديث والتاريخ بمكانته العلمية وسعة ثقافته وسلامة دينه وورعه[1]، فهو علامة وقته وإمام عصره وفقيه زمانه، وكانت له معرفة بالقرآن والسنن[2]، والنحو والشعر واللغة والفقه، وكان حافظاً لكتاب الله وعارفاً بالقرآن وأقوال الصحابة والتابعين وعالما بأيام الناس وأخبارهم[3]، وأعتبر ثقة وصادقاً وحافظاً وصنف ستة وأربعين كتاباً في شتى أنواع العلوم والمعرفة مثل: التفسير، الحديث، القراءات، الفقه، التاريخ، وعدَّ أكثر أهل الإسلام تصنيفاً، وقيل أنه مكث أربعين سنة يكتب في كل يوم منها أربعين ورقة[4].

يشمل كتاب "**تاريخ الأمم والملوك**" قمة ما وصلت إليه كتابة التاريخ عن العرب في عصر التكوين[5]، وقد وصفه المسعودي فقال: "أما تاريخ جعفر محمد بن جرير الطبري الزاهي على المؤلفات الزائد على الكتب والمصنفات، فقد جمع أنواع الأخبار وحوى فنون الآثار، واشتمل على صنوف العلم، وهو كتاب تكثر فائدته، وتنفع عائدته، وكيف لا يكون كذلك، فمؤلفه فقيه عصره وناسك دهره[6]، أما ابن قتيبة فرأى أن تاريخ الطبري أصح التواريخ وأثبتها[7].

وزود هذا المصدر الباحثة بمعلومات وافية عن نشأة حركة المعتزلة وتطورها بالتفصيل وخاصة تلك المتعلقة خلق القرآن، وما رافقها من أحداث، فقد شمل مادة الفصل الرابع من الأطروحة[8].

---

[1] ابن النديم، الفهرست، ص385. الحموي، معجم الأدباء، ج 18، ص55، 58، 65.

[2] البغدادي، تاريخ، ج2، ص162. اين الجوزي، المنتظم، ج13، ص25. الحموي، معجم الأدباء، ج18، ص40. ابن الأثير، اللباب، ج2، ص279. النووي، تهذيب، ج1، ص78. ابن خلكان، وفيات، ج4، ص191. الذهبي، تذكرة، ج2، ص276. الصفدي، الوافي، ج2، ص284.

[3] البغدادي، تاريخ، ج2، ص162. ابن الجوزي، المنتظم، ج13، ص25. الحموي، معجم الأدباء، ج18، ص40. ابن الاثير، اللباب، ج2، ص279. انظر أيضاً: ملحم، عدنان، المؤرخون، ص66.

[4] ابن حجر، لسان، ج5، ص101. انظر أيضاً: سزكين، فؤاد، تاريخ، ج2، ص162.

[5] الحموي، معجم الأدباء، ج18، ص44. انظر أيضاً: مرغليوث، دافيد، دراسات، ص167.

[6] المسعودي، مروج، ج1، ص15. انظر للمقارنة: ابن تغربردي، النجوم، ج3، ص230. أنظر أيضاً: سزكين، فؤاد، تاريخ، ج2، ص162.

[7] الحموي، معجم الأدباء، ج18، ص44. ابن تغربردي، النجوم، ج3، ص235.

[8] الطبري، تاريخ، ج9، ص178، 294.

وألف كتاباً آخر هو **صريح السنة**، وقيل شرح السنة، ويتألف من عدة ورقات صغيرة الحجم، أوضح الطبري فيه عقيدته السلفية في الله وأسمائه وصفاته ورسوله (ص)[1] وقد تلقى الناس رؤيته بالقبول وتداولوها، ونقل عنها العلماء الكثير في كتبهم إعظاماً لها واعترافاً[2]، وانتقد الطبري في كتابه وبشكل مباشر المسائل الفرعية للأصول الخمسة عند المعتزلة[3].

وأفاد الكتاب الصغير الباحثة بما أورده من معلومات عن فرقة القدرية[4]، والتفاضل بين الصحابة[5] وهي مادة أضافت الكثير من المعلومات إلى الفصل الخامس[6].

لم يتعرض الطبري كثيراً لأقوال المتكلمين في عصره وخاصة المعتزلة؛ بسبب وقوفه مدافعاً عن رؤية أهل السنة في جميع تفاصيل العقائد والعبادات ولذا لم ينغمر في تيار المتكلمين ولم يعترض للآرائهم وإن أورد بعض الآراء عن طريق المحدثين[7]، لكنه خالف منها أهل الاعتزال–الذي سماهم القدرية – في جميع ما خالفوا فيه الجماعة من القول بالقدر وخلق القرآن، وإبطال رؤية الله يوم القيامة، وفي قولهم بتقليد أهل الكبائر في النار، وإبطال شفاعة الرسول (ص)[8]، ونظر إلى تلك المسائل من منظور سُني خالص؛ لكنه اتفق معهم بشكل كامل في قضيتي (التوحيد، العدل) إحدى أصول المعتزلة الخمسة[9].

---

[1] الطبري، صريح، ص(3–4).

[2] م.ن، ص(5–8).

[3] م.ن، ص(25–32).

[4] م.ن، ص30.

[5] م.ن، ص(31–32).

[6] م.ن، ص37.

[7] أمين، أحمد، ظهر، ج2، ص150.

[8] الحموي، معجم الأدباء، ج2، ص374. انظر أيضاً: مارغليوث، دافيد، دراسات، ص167.

[9] الحموي، معجم الأدباء، ج2، ص375. انظر أيضاً: ملحم، عدنان، المؤرخون، ص67.

1.5 الأشعري أبو الحسن

علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحق بن سالم بن إسماعيل[1] بن عبد الله بن موسى ابن أمير البصرة بلال بن أبي بردة ابن صاحب رسول الله (ص) أبي موسى عبد الله بن قيس بن حضار الأشعري اليماني البصري[2]، واختلف سبب تسميته بالأشعري، فقيل إنه ولد والشعر على بدنه[3]، وقيل نسبة إلى جده المجاهر بن الأشعر من أهل اليمن[4].

ولد بالبصرة سنة (260 هـ/873م)[5]، وقيل سنة (270هـ/284م)[6].

وتوفي في بغداد قبل سنة (324هـ/935م)[7]، أو بعدها وقيل بعد سنة (330 هـ/942م)[8]، ونودي على جنازته فقيل: "اليوم مات ناصر السنة"[9]، وكان في ساعات الاحتضار يذم المعتزلة وتضليلهم للناس وصدهم عن المعاني الصحيحة للقرآن، وفي الوقت ذاته كان ينادي بعدم تكفير أهل القبلة حتى لا يتحمل وزر أحد من المسلمين وإن ضل[10].

اهتم الأشعري بالعلم منذ صغره، فحفظ الحديث، وتنقل بين مختلف المراكز العلمية في عصره لطلب العلم، فزار بغداد والبصرة[11]، لقب "إمام أهل السنة والجماعة" واعتبر من دعاة الوسطية

---

[1] الأشعري، اللمع، ص3. الشهرستاني، الملل، ج1، ص81. أنظر للمقارنة: ابن النديم، الفهرست، ص257. البغدادي، تاريخ بغداد، ج5، ص178.

[2] الخيّون، رشيد، معتزلة، ص211.

[3] م.ن، ص35.

[4] السمعاني، الأنساب، ج1، ص173

[5] ابن عساكر، تبين، ص146. ابن الجوزي، المنتظم، ج4، ص29. انظر أيضاً: الزركلي، الأعلام، ج7، ص70.

[6] ابن عساكر، تبين، ص147. الذهبي، سير، ج15، ص87.

[7] عبد الجبار، طبقات، ص335.

[8] ابن خلكان، وفيات، ج3، ص50. ابن عساكر، تبين، ص249.

[9] ابن عساكر، تبين، ص249. انظر أيضاً: خيون، رشيد، معتزلة، ص289.

[10] ابن عساكر، تبين، ص256.

[11] البغدادي، تاريخ، ج11، ص346.

والتوفيق بين العقل والنقل وعلامة في علوم الفقه والحديث والتاريخ وكان يميل إلى حياة الزهد والبساطة والتصوف[1].

عاش في عصـــر تتلاطم فيه الصـــراعات المذهبية مثل: الملاحدة، والقرامطة والزنادقة والمعتزلة، ووجد ضـــالته في المجال الفكري عند المعتزلة وتبحر في أفكارهم وبلغ مكانة مرموقة لديهم وأشـــير إليه بالبنان[2].

تلقى علومه على عدد من الشـــيوخ[3]، الذين برعوا في علوم مختلفة أهل الكلام (المعتزلة) مثل: أبي علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي (بصري شيخ المعتزلة وعالم في مجال الاعتزال وعلم الكلام والاعتقاد، ت303هـ/915م)[4]، ومنهم المحدثون والفقهاء وهم: أبو رويق عبد الرحمن بن خلف الضـبي (البصـري، الثقة، الصـدوق، ت279هـــ/892م)[5]، وأبو خليفة الفضـل بن الحباب الجمحي (البصـــري، المحدث، الثقة، ت305هـ/917م)[6]، وأبو العباس أحمد بن عمر بن ســـريج (الشـــافعي، البغدادي، ت306هـ/918م)[7] وأبو يحيى زكريا بن يحيى بن عبد الرحمن الســـاجي (الشـــافعي، البصـــري، ت307هـ/919م) ويُلاحظ أن معظم شـــيوخه كانوا من المحدثين والفقهاء والآئمة، الذين صقلوا شخصيته وثقافته، وعاشوا في البصرة وبغداد، ويبدو أن ميله كان نحو الجانب الديني أكثر منه تاريخي[8].

تتلمذ على يده العديد من التلاميذ مثل: أبي الحسين بندار بن الحسين الشيرازي الصوفي (شيرازي شافعي صوفي عالم بالأصول، ت353هـ/964م)، وأبي محمد الطبري العراقي (ت359هـ/963م)[9]،

---

[1] ابن النديم، الفهرست، ص257. ابن عساكر، تبين، ص140.

[2] الأنصاري، حماد، أبو الحسن، ص(5-6).

[3] ابن النديم، الفهرست، ص257.ابن عساكر، تبين، ص146. ابن الجوزي، المنتظم، ج4، ص29. أنظر أيضاً: الزركلي، الأعلام، ج7، ص70.

[4] الشهرستاني، الملل، ج1، ص81. انظر للمقارنة: ابن عساكر، تبين، ص140.

[5] ابن عساكر، تبين، ص140. ابن خلكان، وفيات، ج3، ص447

[6] ابن عساكر، تبين، ص140.

[7] ابن خلكان، وفيات، ج3، ص447.

[8] ابن خلكان، وفيات، ج3، ص258.

[9] ابن النديم، الفهرست، ص259.

وأبي بكر محمد بن إسماعيل الشاشي المعروف بالقفال الكبير (المروزي، الشافعي، فقيه ومحدث، ت365هـ/969م)[1]، وأبي عبد الله محمد بن احمد بن مجاهد الطائي (المتكلم، البصري المالكي الفقيه وعالم الكلام، ت370هـ/980م)، وأبي الحسين محمد بن أحمد بن اسماعيل الملقب بابن سمعون (بغدادي، فقيه ومحدث، ت387هـ/997م)[2].

عاصر الأشعري ستة من خلفاء بني العباس وهم: المعتمد على الله (256-279هـ/869-892م)، والمُعتضد (279-288هـ/892-900م)، والمكتفي بالله (288-295هـ/900-907م)، والمعتز بالله (295-320هـ/907-932م)، والقاهر (320-322هـ/932-933م) والراضي بالله (322-332هـ/933-943م)، في فترة أطلق عليها صحوة الخلافة العباسية[3].

اعتنق الأشعري مذهب المعتزلة في مطلع عمره، بدعم وتشجيع من زوج أمه محمد بن عبد الوهاب الجبائي، وكان ملازماً له لا يفارقه أربعين سنة، حتى إنه أحياناً كان ينوب عنه[4].

تمرس مذهب المعتزلة وتبحر في كلامهم وبلغ مكانة مرموقة لديهم، وصار يُشار إليه بالبنان، وكان ذا عقل منير وفطرة سليمة، وباحثاً عن الحقيقة دون تعصب، وكان يبحث عن إجابات للأسئلة التي يثيرها أساتذتها فقد كان يورد الأسئلة على ألسنة أساتذته هدفه الوصول إلى الحقيقة متعطشاً لها، ملتجئاً إلى الله أن يلهمه رشده ويدله على الحق الذي يريده الله ويرتضيه[5].

ولما جاوز الأربعين من العمر وازدادت الحيرة عنده وازداد بحثه عن الحقيقة وتوجه إلى الله طالباً المساعدة، وغاب عن الناس في بيته خمسة عشر يوماً متفكراً متأملاً، ثم خرج إلى الجامع؛ فصعد المنبر يوم الجمعة، وقال: "يا معاشر الناس؛ إني إنما تغيبت عنكم في هذه المدة لأني نظرت فتكافأت عندي الأدلة، ولم يترجح عندي حق على باطل، ولا باطل على حق؛ فاستهديت الله تبارك

---

[1] ابن عساكر، تبين، 233.

[2] ابن خلكان، وفيات، ج3، ص244.

[3] متز، أدم، الحضارة، ج1، ص(18-19).

[4] ابن النديم، الفهرست، ص225.الذهبي، سير، ج8، ص833.

[5] عبد الجبار، فضل، ص340. انظر للمقارنة: ابن النديم، الفهرست، ص225. ابن الجوزي، المنتظم، ج14، ص(29-30). انظر أيضاً: طالبي، هادي، أبو الحسن، ص44.

وتعالى فهداني إلى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه، وانخلعت من جميع ما كنت أعتقده كما انخلعت من ثوبي هذا"[1].

وأمن بعد رجوعه عن الاعتزال بإحدى طرق أهل السـنة والجماعة والتي ظهرت في البصـرة وأخذت على عاتقها الدفاع عن السلف ضد الفرق والمذاهب الأخرى مثل المعتزلة، واعتمدت هذه الفرقة في اطروحاتها الفكرية على الحجج العقلية والنقلية[2].

وأسس الأشعري بعد ذلك مذهبه الخاص ومدرسته الفكرية التي جمعت بين أسس أهل العقل والفكر والمنطق والقياس وقواعد أهل النقل أو السـنة والجماعة، منطلقاً بإيمانه بأن مصـادر العقيدة هي: القرآن والحديث النبوي فقط، وقد أخذت هذه الفرقة على عاتقها مهمة مواجهة المعتزلة بنفس خطابهم ولغتهم بأسس عقلية واضحة[3].

وقد انتشـرت في مناطق الدولة العباسـية واعتبرت أبي الحسـن الأشـعري من أبرز المفكرين الذين أعادوا للسلف وأهل السنة مكانتهم، ووضع حد لأطروحات الفرق المناوئة لهم ومن أبرزهم المعتزلة[4].

ولعل قوة مؤسسة أو فرقة الأشعرية هو اعتمادها على أسس الكلام والاستدلال والحجة والتأويل في طرح الأفكار وقراءة النصـوص وإيمانها بأن العقل هو خادم النصـوص الدينية وليس حاكماً عليها يوؤلها كيف يشاء وهو منهج يجب تطويره باستمرار ليلائم تطورات الجغرافيا والتاريخ[5].

---

[1] الأشعري، مقالات، ج1، ص(12-14). انظر للمقارنة: بن تغربردي، النجوم، ج3، 298. ابن خلكان، وفيات، 7، ص72. الذهبي، سير، ج15، ص88. انظر أيضاً: طالبي، هادي، أبو الحسن، ص19.

[2] ابن خلكان، وفيات، ج3، ص284. ابن العماد، شذرات، ج4، ص(129-130). انظر أيضاً: أمين، أحمد، ظهر، ج4، ص59.

[3] طالبي، هادي، أبو الحسن، ص29.

[4] طالبي، هادي، أبو الحسن، ص45.

[5] الأنصاري، حماد، أبو الحسن، ص17.

أشاد المؤرخون بمكانته الدينية والتاريخية وسعة ثقافته ودينه وورعه فوصفوه بأنه كان عالماً وإماماً وفقهياً، ومؤرخاً للعقائد، وكانت له معرفة بالكلام، والفقه والحديث، وكان عالماً بأقوال الصحابة والتابعين[1].

تُظهر مؤلفاته شخصيته العلمية وإمامته الفكرية، فهو لم يكن متكلماً فقط، وإنما مفكراً برز أثره في جل علوم عصره، ويشهد ذلك كتابه "**مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين**" الذي يظهر فيه جلياً اطلاعه الدقيق والموسوعي على آراء مختلف الفرق ومذاهبها، والمذاهب الفكرية والكلامية الإسلامية وغيرها، والمصنف المذكور هو تاريخ وآراء وأقوال الفرق ومذاهب فهو الفرق الإسلامية المختلفة (الشيعة، الخوارج، المرجئة، المعتزلة، الجهمية)[2].

ويعتبر استقصاء وتسجيل تاريخي لجميع الفرق والاتجاهات الفكرية التي شهدتها الساحة الإسلامية منذ وفاة الرسول (ص) وحتى بدايات القرن الثاني الهجري[3].

يحتوي الكتاب على مجموعة المقالات الخاصة بأفكار الفرق الإسلامية وقد كان يتألف في الأصل من ثلاثة كتب وهي: المقالات، ودقيق الكلام، والأسماء والصفات، ضمها الأشعري بنفسه في كتاب واحد مستوعباً جميع اختلافاتهم ومقالاتهم[4].

وبين الأشعري في كتابه موقف المتكلمين من القضايا الفرعية للأصول الخمسة للمعتزلة (كالجوهر، والعرض، والكمون، والتولد، والجسم وأفعال الإنسان، وخلق القرآن، والطاعة والمعصية، وقدرة الله، وعذاب القبر)[5].

---

[1] البغدادي، تاريخ، ج11، ص347.

[2] الأشعري، مقالات، ج1، ص34، 36، 46، 87، 119. انظر أيضاً: الأنصاري، حماد، أبو الحسن، ص17.

[3] الأشعري، مقالات، ج1، ص34. انظر أيضاً: طالبي، هادي، أبو الحسن، ص48.

[4] الأشعري، مقالات، ج1، ص38.

[5] م.ن، ج2، ص118.

وأفاد الباحثة بما تضمنه من معلومات عن المعتزلة وألقابها، وشخصياتها وشيوخها وغطت مادته مواضيع مهمة في الفصل الثاني والخامس من الأطروحة[1].

وعدّ كتابه "**الإبانة عن أصول الديانة**" من أهم كتب الإمام التي أبرز فيها الأشعري عقيدته التي استقر عليها وهي عقيدة أهل السنة والجماعة[2]، وعدّه المستشرق جولدتسهير (ت1340هـ/1921م) رسالة مهمة في تاريخ العقائد الإسلامية، وأفاد منه في كتابه "محاضرات في الإسلام" وعدّه مادة واضحة ونهائية تعبر عن المذهب الأشعري[3]، وإعتبر ابن عساكر الإبانة في أصول الديانة مادة تدافع عن الأشعري وتوضح كل ما يتعلق بانتسابه إلى العقيدة السلفية"[4].

واشتمل على موضوعات وردود أساسية عن المباحث الكلامية الفرق والمذاهب المخالفة، وأورد كلامهم على شكل مناظرات، ثم رده عليها ويعدّ أيضاً رداً على أصول (الجهمية والمعتزلة والقدرية والخوارج والرافضة) ومواقفهم وآرائهم[5].

وتأتي أهمية الكتاب في أنه يتضمن الآراء النهائية لمواقفه الفكرية وروجوعه عن طريقة المتكلمين وهو آخر ما صنفه في آخر حياته، ويعتقد آخرون أن مادته تضمنت تحريفات وإضافات مختلفة ألحقت به بعد وفاة المؤلف بهدف التوسع في إدانته للمعتزلة والتنصل من تاريخهم، وكذلك لانتقاداته آراء الإمام أبي حنيفة النعمان (ت150هـ/767م) ومواقفه من القضايا الفكرية التي تناولها الأشعري في كتابه[6].

وأعلن الأشعري في مقدمة كتابه هذا المعتزلة زائغين عن الحق، مادحاً الإمام أحمد بن حنبل، معلناً أنه الإمام الفاضل، والرئيس الكامل[7] وتحدث فيه عن الأفضلية بين الخلفاء الراشدين، وأن

---

[1] م.ن، ج1، ص270، 287، 289.

[2] الأشعري، الإبانة، ص56. أنظر للمقارنة: الذهبي، سير، ج8، ص833.

[3] الأشعري، الإبانة، ص65.

[4] ابن عساكر، تبين، ص119.

[5] الأشعري، مقالات، ج1، ص38.

[6] طالبي، هادي، أبو الحسن، ص49.

[7] الأشعري، مقالات، ج1، ص211.

أفضـلهم بعد الرسـول (ص) أبو بكر الصـديق ثم عمر بن الخطاب ثم عثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، وأنكر الخروج بالسـيف على الإمام، وبين أن القرآن غير مخلوق، ولطف الله بعباده، وإصـلاحهم، وتناول رؤوية الله بالابصـار، والإيمان بالشـفاعة وعذاب القبر[1]، وتاب فيه عن القول بالعدل وخلق القرآن على مذهب المعتزلة[2] ووافق فيه معتقد أهل السلف في باب الصفات، ومخالف لما عليه الأشعرية وخاصّة المتأخرين منهم.

وأفاد مصنف الأشعري هذا الباحثة بمعلوماته التي تضمنها عن الخلافة، وأضافت للفصلين الثالث والخامس الكثير من المعلومات القيمة[3].

إن قراءة مصادر الأشعري السابقة توضح رجوعه عن آراء المعتزلة ومذهبهم وأطروحاتهم ومسالكهم الفكرية المختلفة، وتبنيه آراء السلف والسلفين إزاء ذلك[4].

ولعل الانتقادات والتحليلات المختلفة من الأشعري ومذهبه تعود لتردده على مذاهب متعددة وخروجه عليها، فقد كان معتزلياً، ثم ترك ذلك وأسس مذهباً خاصاً به، ثم غادره إلى مذهب السلفية[5].

---

[1] الأشعري، مقالات، ج1، ص236.

[2] م.ن، ص(388-395).

[3] ابن عساكر، تبين، ص(507-508). انظر أيضاً: خيون، رشيد، معتزلة، ص343.

[4] طالبي، هادي، أبو الحسن، ص47.

[5] م.ن، ص48.

1.6 المسعودي هو علي بن الحسين*

بن عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود[1]، يُكنى بأبي الحسن[2]، ويلقب بالمسعودي نسبة إلى الصحابي الجليل عبد الله المسعودي الهذلي (ت32هـ/652م) وقيل نسبة إلى المسعودة وهي محلة في بغداد تقع وراء المأمونية[3]، والنسبة الأولى هي الأرجح لإجماع المصادر حولها.

حدد المسعودي بنفسه مكان ولادتهِ، فذكر أنه ولد في العراق في إقليم بابل عام (287هـ/900م)، فقال: "وأوسط الأقاليم؛ الإقليم الذي ولدنا به، وإن كانت الأيام أنأت بيننا وبينه، وساحقت مسافتنا عنه، "وولدت في قلوبنا الحنين إليه، وإذا كان وطننا ومسقطنا وهو إقليم بابل"[4].

وتوفي (345هـ/956م)[5] وقيل في (346هـ/957م) بالفسطاط في مصر ودفن فيها[6].

نشأ المسعودي في كنف أسرة كوفية اهتمت بالعلم والأدب، وابتعدت عن الأمور السياسية والصراعات التي شهدها العالم الإسلامي في العصرين الأموي والعباسي[7]، وانتقل إلى بغداد وتلقى علومه الأولى فيها[8].

---

* لمزيد من الاطلاع عليه أنظر:- ابن النديم، الفهرست، ص248. ابن حزم، جمهرة، ص197. الحموي، معجم الأدباء، ج5، ص58. الصفدي، الوافي، ج2، ص7. انظر أيضاً: حسين عاصي، المسعودي، ص52. بروكلمان، كارل، تاريخ، ج3، ص56. الكبيسي، المسعودي أنموذجاً، ص81.

[1] ابن النديم، الفهرست، ص219. الحموي، معجم الأدباء، ج13، ص(90-93). الذهبي، سير، ج15، ص569. انظر أيضا: كحالة، رضا، معجم، ج7، ص(80-81).

[2] ابن النديم، الفهرست، ص248. الذهبي، سير، ج15، ص569.

[3] السويكت، سليمان، منهج، ص41.

[4] المسعودي، مروج، ج2 ص57. انظر للمقارنة: ابن حجر، لسان، ج4، ص224.

[5] الذهبي، سير، ج15، ص5. أنظر أيضاً: ملحم، عدنان، المؤرخون، ص78.

[6] ابن النديم، الفهرست، ص248. ابن حزم، جمهرة، ص197. الحموي، معجم الأدباء، ج5، ص58. الصفدي، الوافي، ج2، ص7. انظر أيضاً: حسين عاصي، المسعودي، ص52. بروكلمان، كارل، تاريخ، ج3، ص56. الكبيسي، المسعودي أنموذجاً، ص81.

[7] الحموي، معجم الأدباء، ج13، ص90. السبكي، طبقات، ج2، ص307.

[8] الذهبي، سير، ج15، ص570.

حظي المسعودي بثقافة موسوعية، فاهتم بدراسة التاريخ، والجغرافيا والعلوم الطبيعية والديانات القديمة والعقائد والفرق والمذاهب الفقهية، كما درس العلوم الأدبية واللغوية، وتعلم اللغات الفارسية والهندية واليونانية والسريانية، وأحاط بفنون المعرفة والعلم كافة وعدّ موسوعة ثقافية[1].

تلقى المسعودي علومه على يد عدد من الشيوخ، لعبوا دوراً في صقل شخصيته ورفد ثقافته الواسعة، مثل: أبي العباس ثعلب أحمد بن يحيى (العالم بالحديث وعلوم الدين، ت316هـ/928م)[2] وأبي بكر بن دريد محمد بن الحسين (العالم بالتاريخ والأخبار، ت321هـ/932م)، وأبي عبد نفطوية الله ابراهيم بن محمد بن عرفة الواسطي (العالم بالنحو واللغة، ت324هـ/935م)[3]، ومحمد بن عمر الكاتب (الاخباري، شيخ الشيعة، ت325هـ/936م)[4].

لم تُشر المصادر التاريخية التي ترجمت له لأي اتصال له برجال الدولة، ولم يكن من اتباع الخلفاء، أو من أصحاب المناصب الحكومية، فالغالب على حياة المسعودي السفر والترحال وممارسة الحرية في كتاباته مما دفعه لانتقاد الخلفاء العباسين المعاصرين له ووصفهم بالضعف[5].

اتهم المسعودي بالتشيُع، على الرغم من عدم وجود إشارات في كتبه إلى تعصبه لهذا المذهب، أو تحيزه له، إلا أن ميوله الشيعية تظهر بشكل واضح في رواياته، وأورد السبكي (ت756هـ/1355م) في طبقاته قائلاً: "كان معتزلي العقيدة"[6] وقد أشار ابن حجر (ت852هـ/449م)، لذلك فقال: "وكتبه طافحة بأنه كان شيعياً معتزلياً"[7].

---

[1] ابن النديم، الفهرست، ص219. السيكي، طبقات، ج2، (307-308).

[2] المسعودي، مروج، ج4، ص251.

[3] ابن النديم، الفهرست، ص(30-31). ابن خلكان، وفيات، ج1، ص(46-47).

[4] الحموي، معجم الأدباء، ج13، ص93.

[5] الحموي، معجم الأدباء، ج13، ص94.

[6] السبكي، طبقات، ج3، ص221.

[7] ابن حجر، لسان، ج4، ص225. انظر أيضاً: السويكت، سليمان، منهج، ص71.

وقد أشـاد الكثير من المؤرخين والمفكرين العرب بمكانته العلمية، فوصـفوه بالعلامة، صـاحب ملح ونوادر، وإمام للمؤرخين، ورحالة وجغرافي فذ عربي وإسلاميً عالمي[1].

صـنف المسـعودي أكثر من ثلاثين مؤلفاً، ضـمت موضـوعات مختلفة في التاريخ والجغرافيا والدين والمعارف، والطبيعة منها كتاب: أخبار الزمان ومما ابداه الحدثان من الأمم الماضـــية والأجيال الخالية والممالك النادرة، والكتاب الأوسط، والتنبيه والإشراف[2].

أما كتابه "**مروج الذهب ومعادن الجوهر**" فهو من أعظم المؤلفات العربية، وقد شـــرع بتأليفه عام (332هـ/944م) رغبة في السـير على شـاكلة العلماء والحكماء في التأليف[3]، وهو دراسـة تاريخية جغرافية ربط فيها بين الزمان والمكان، وهو سـجل تاريخي لما اكتسـبه من قراءته ورحلاته وخبراته وملاحظاته[4].

بين المسـعودي في كتابه هذا وقوفه إلى جانب عدد من شـخصـيات المعتزلة مثل الحسـن البصـري وعمرو بن عبيد الذين أدانوا وعارضـوا الأمويين ووصـوفهم باللصـوص الذين سـرقوا حقوق العباد، وأظهر رؤيتهم الخاصـة لفكرة الإمامة وتأكيدهم على أنها منصـب سـياسـي وديني يتولى بموجبها الإمام الأمور الدينية والدنيوية مشيراً في الوقت نفسه إلى أطروحات آل البيت من بعد وفاة الرسول (ص) حول حقهم بالإمامة استناداً إلى حديث" الأئمة في قريش" وأظهر غياب العدالة والشورى عند خلفائهم عدا الخليفة عمر بن عبد العزيز "الذي أخذ الخلافة بغير حقها ولا اســتحقاق ثم أخذها بالعدل حين أخذها"، وأوحى من خلال تتبع نشـــاط المعتزلة خلال الفترة الأموية بأنهم لم يمتلكوا موقفاً أو رؤية سياسية واحدة[5].

كما دان المسعودي الطريقة التي اتبعها العباسيون في الوصول إلى الحكم التي تمثلت في ارتكابهم المجازر ضـــد الأمويين في معركة الزاب (132هـ/749م)، وأيد عدم اعتراف المعتزلة بشـــرعية

---

[1] ابن النديم، الفهرست، ص154. الحموي، معجم الأدباء، ج16، ص203.

[2] المسعودي، مروج، ج1، ص8.

[3] م.ن، ج1، ص22.

[4] الخربوطلي، علي، المسعودي، ص39.

[5] المسعودي، مروج، ج1، ص8. انظر أيضاً: الخربوطلي، علي، المسعودي، ص39.

الخلفاء العباسيين خاصة الأوائل وهو ما يفسر تعرضهم للاضطهاد والسجن في الفترة الممتدة من عصر السفاح حتى خلافة المأمون، وأبرز مطالبه العباسيين بإعادة الأمر شورى بين المسلمين[1].

وأيد المسعودي الأصول الخمسة التي ارتكزت عليها المعتزلة وتغنى بها وشرحها دون زيادة أو نقصان، وبين أن كل معتزلي هو من يعتنقها ولم يذكر أسماء هذه الفرقة أو زعمائها أو سبب تسميتها[2].

وتتجلى أهمية مؤلفات المسعودي أنها تقدم معلومات تاريخية وافية عن نشأة المعتزلة ورؤيتهم السياسية وموقف بعض الخلفاء الأمويين والعباسيين منهم حتى نهاية النصف الأول من القرن الرابع الهجري تقريباً، وغطت مادته تفاصيل الفصل الثاني والثالث والرابع من الأطروحة[3].

[1] المسعودي، مروج، ج1، ص8.

[2] م.ن، ج1، ص18.

[3] م.ن، ج4، ص22، ص39.

1.7 القاضي عبد الجبار*

بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله[1]، يُكنى بأبي الحسن، الهمذاني نسبة إلى همذان (أشهر مدن فارس الجبلية)[2]، والأسد آبادي، نسبة إلى أسد آباد (مدينة بينها وبين همذان مرحلة واحدة نحو العراق)، وقيل نُسب إلى الري؛لأنها كانت البلد الكبير الذي نشأ فيه ودرس وألف[3].

ولد عام (325هـ/936م)[4]، وقيل (359هـ/969م)، في بغداد وعاش فيها إلى أن عينه الصاحب بن عباد(العالم والأديب، والشاعر، أحد أعيان وزراء العصر البويهي، ت385هـ/995م) قاضياً بالري سنة (342هـ/953م)، ثم لقب بعد ذلك بقاضي القضاة، وعماد الدين لمكانته العلمية والفكرية لديهم[5]، وبقي مواظباً على التدريس إلى آخر حياته، وكان الصاحب يقول فيه: هو أعلم أهل الأرض[6].

ولم تتناول المصادر التاريخية بالتفصيل الحديث عن أسرته، سوى أنه كان فقيراً من أسرة متواضعة عمل أبوه في مهنة الحلاجة وكان دخله لا يغطي نفقات احتياجاته[7]، وروت كتب الأنساب والسير والتراجم أنه ابتاع ليلة من الليالي دهناً ليداوي به جرباً كان عليه، فلما أظلم الليل تفكر هل يطلي الجرب أم يشعل به السراج، ولا تفوته مطالعة الكتب، فرجح عنده الإشعال للمطالعة[8].

---

* لمزيد من الإطلاع عنه أنظر: البغدادي، تاريخ ريخ بغداد، ج11، ص(113–114). الذهبي، ميزان ج2، ص91. السبكي، طبقات، ج3، ص(219–228). ابن حجر، لسان، ج3، ص302. الحموي، معجم الأدباء، ج4، ص92. انظر أيضاً: رضا، كحالة، ج5، ص78.

[1] البغدادي، تاريخ ريخ بغداد، ج11، ص(113–114). الذهبي، ميزان ج2، ص91. السبكي، طبقات، ج3، ص(219–228). ابن حجر، لسان ج3، ص302.

[2] ابن الاثير، اللباب، ج3، ص93. ابن حجر، لسان، ج3، ص386. الذهبي، العبر، ج3، ص119.

[3] ابن الاثير، الكامل، ج5، ص367. الحموي، معجم الأدباء، ج4، ص92.

[4] م. ن، ص96.

[5] عبد الجبار، فضل، ص351.

[6] الحموي، معجم الأدباء، ج4، ص93.

[7] ابن قتيبة، المعارف، ص345. عبد الجبار، متشابه، ج1، ص9. انظر أيضاً: رضا، كحالة، ج5، ص78.

[8] البغدادي، تاريخ، ج11، ص101. ابن العماد، شذرات، ج3، ص307.

توفي سنة (415هـ/1024م)[1]، وقيل (452هـ/1060م)[2]، والأرجح التاريخ الأول (415هـ/1024م) في مدينة الري ودفن في داره[3].

اهتم بالعلم والمعرفة، فدرس الحديث والفقه والجدل الديني، وكان واسع الاطلاع على مختلف أنواع العلوم والمعرفة، وتنقل بين مختلف المراكز العلمية في عصره، فزار قزوين، وهمذان وأصفهان، والبصرة –ملتقى التيارات الفكرية–، ثم نزل بغداد، ومنها اتجه إلى رامهرمز (أحد المعاقل الاعتزالية آنذاك) في خوزستان، وتفرغ للتأليف والتدريس، والإملاء[4].

تلقى علومه على عدد من الشيوخ برعوا في علوم مختلفة، مثل: أبي محمد عبد الرحمن بن حمدان الجلاب (أحد أركان السنة في همذان، ت342هـ/953م)، وأبي الحسن علي بن إبراهيم القزويني (محدث وعالم قزوين، ت 345هـ /956م)، وأبي علي الزبير بن عبد الواحد الأسدأبادي (محدث، حافظ عاش في أسد أباد، ت347هـ /956م)[5]، وأبي اسحق إبراهيم بن محمد عياشي (متكلم، بصري، ت367هـ/977م)[6]، وأبي محمد عبد الله بن جعفر الأصبهاني (محدث وعالم أصبهان، ت369هـ/979م)[7].

وتتلمذ على يديه الكثير من التلاميذ، ونهلوا منه العلوم المختلفة، منهم: أبو القاسم إسماعيل بن أحمد البستي (شيخ الزيدية في العراق، ت420هـ/1029م)، وأبو القاسم علي بن الحسين الموسوي (المعتزلي صاحب كتاب أمالي المرتضى، ت436هـ/1044م)[8]، وأبو الحسين محمد بن علي البصري (شيخ المعتزلة ومدرس مذهلهم في بغداد، ت436هـ/1044م)، وأبو رشيد سعيد بن محمد

---

[1] البغدادي، تاريخ، ج11، ص115.

[2] ابن الأثير، تاريخ، ج9، ص389.

[3] عمر رضا كحالة، معجم، ج1، ص20.

[4] السبكي، طبقات، ج3، ص220.

[5] عبد الجبار، طبقات، ص117. انظر للمقارنة: ابن المرتضى، المنية، ص98.

[6] عبد الجبار، طبقات، ص328. انظر أيضاً: الراوي، عبد الستار، العقل، ص42.

[7] السبكي، طبقات، ج3، ص221.

[8] عبد الجبار، فضل، ص118. انظر أيضاً: بدوي، عبد الرحمن، مذاهب، ج1، ص(385–390).

النيسابوري (شيخ المعتزلة في الري، ت440هـ/1048م)[1]، وأبو محمد الحسن بن أحمد بن متويه (مفكر معتزلي، ت469هـ/1079م)، وأبو يوسف عبد السلام بن محمد القزويني (مفكر معتزلي، أقام في مصر أربعين عاماً ثم استقر في أخره عمره ببغداد، ت488هـ/1200م).

عاصر القاضي عبد الجبار دولة البويهيين في العراق وفارس وخراسان، منذ تأسيسها حتى انهيارها، وتوثقت علاقته بالصاحب بن عباد واستدعاه للري وولاه قاضياً لقضاتها سنة (367هـ/977م)، وأضاف إليه قضاء جرجان وطبرستان[2]، وأعجب الصاحب بالقاضي فقال فيه: "إنه أعلم أهل الأرض"[3]، وبالرغم من ذلك فعندما حضرت الصاحب بن عباد الوفاة رفض عبد الجبار الصلاة عليه قائلاً: "أنا لا أترحم عليه لأنه لم يُظهر توبتهُ"[4]، فطعن الناس عليه وذموه لذلك[5]، ونقم عليه فخر الدولة البويهي سنة (376هـ/986م) وعزله عن القضاء وصادر أمواله[6]، وعلق (المستشرق السويسري الألماني أدم متز) على ذلك قائلاً:"ونرى من هذا أن المعتزلة لا يستحقون كل ما نُسب إليهم من أنهم أصحاب الفكر الحر"[7].

انتحل عبد الجبار المذهب الشافعي في الفروع حتى أصبح من كبار فقهاء الشافعية، وكان يذهب في الأصول مذهب الأشعرية؛لكن بعد دخوله البصرة اتخذ الاعتزال مذهباً فكرياً، واتصل بشيوخهم والتحق بدورسهم[8].

أشاد الكثير من المؤرخين والعلماء وأئمة الحديث بمكانته العلمية وسعة اطلاعه، وعمق تفكيره، فهو علامة وقته، وإمام عصره، وقاضي زمانه، وكانت له معرفة بالقرآن والحديث والتفسير والفقه وعلم

---

[1] عبد الجبار، شرح، ص32. أنظر أيضاً: الراوي، عبد الستار، العقل، ص41.

[2] البغدادي، هدية، ج1، ص498.

[3] السبكي، طبقات، ج3، ص230.

[4] ابن الأثير، الكامل، ج9، ص111.

[5] عبد الجبار، فضل، ص67. انظر أيضاً: الراوي، عبد الستار، العقل، ص45.

[6] الجشمي، شرح، ص373.

[7] متز، أدم، الحضارة، ج1، ص337

[8] ابن النديم، الفهرست، ص624. الجشمي، شرح، ص336.

الكلام والجدل الديني[1]، وعدَّ فقيهاً حافظاً، وصـــنف أربعمائة ألف ورقة في شـــتى فروع الثقافة الإسلامية مثل: التفسير والفقه، والمذاهب الإسلامية خصوصاً مذهب المعتزلة[2]، وقال أحد علماء الاعتزال الحاكم الجشمي (ت494هـ/1100): "وذكر جميع مصنفاته يتعذر"، وأهم ما وصلنا منها: (المحيط بالتكليف، متشابه القرآن، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، شرح الأصول الخمسة، المغني في أبواب التوحيد، تنزيه القرآن عن المطاعن، تثبيت دلائل النبوة)[3].

ويعتبر كتابه "**شـرح الأصـول الخمسـة**"، وقيل الأصـول، أشـهر وأعظم ما كتبه في علم الكلام[4] تتضمن شرحاً وافياً لأصول المعتزلة الخمسة بالترتيب: [التوحيد – العدل – الوعد والوعيد – الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر – المنزلة بين المنزلتين]، وعرضها بصورة شاملة ومتكاملة ومتناسقة تتناسب مع ولادة المدرسة الاعتزالية أحد المنابر الفكرية المستقلة[5]، وعد هذا الكتاب عصارة التراث الفكري المعتزلي، وزُبدة ما كتبه علماء المعتزلة في القرون الثلاثة من الثاني حتى الرابع، أي من واصل بن عطاء حتى الجُبائيين[6].

أملى عبد الجبار شـــرحه ما بين عامي (360–380هـ/970–990م)، بدأه بمقدمة عن النظر ووجوبه على المُكلف، وأن معرفة الله ليست من المعارف الضرورية، ثم انتقل فيه إلى معرفة أصول الدين[7]، وعرض الأصول الخمسة عرضاً سريعاً مبيناً ما يجب على المكلف معرفته من كل أصل منها، ويعود بعد ذلك إلى تفصـــيل كل أصـــل على حدة، ويختمه بفصـــلٍ في التوبة والإمامة[8] والتفضيل وفي القضاء والقدر واللطف والمصلحة والعصمة[9].

---

[1] السيوطي، طبقات، ص48. انظر أيضاً: الراوي، عبد الستار، القاضي، ص49.

[2] الجشمي، شرح، ص367. الحنبلي، شذرات، ج3، ص203. انظر أيضاً: الراوي، عبد الستار، العقل، ص43.

[3] عبد الجبار، شرح، ص(21–33). فضل، ص(45–48).

[4] عبد الجبار، شرح، ص31.

[5] عبد الجبار، شرح، ص(33–34). انظر للمقارنة: الجشمي، شرح، ص376.

[6] عبد الجبار، شرح، ص24. فضل، ص(56–57).

[7] عبد الجبار، شرح، ص(73–80).

[8] م.ن، ص779.

[9] عبد الجبار، شرح، ص(13–15).

وأفاد هذا المصـــدر الباحثة بشـكل رئيس لما تضـــمنه من معلومات قيمة عن اســم حركة المعتزلة ونشأتها وتطورها ومعتقداتها ورجالاتها[1]، كما قدم تحليلات مهمة عن التطور الفكري لحركة المعتزلة في فتراتها الأولى[2].

ويعد كتابه "**المغني في أبواب التوحيد والعدل**" أهم مؤلفاته أيضـــاً بعد مصـــنفه الســـابق، نظراً لاســـتعراضـــه بالنقد والتحليل معتقدات الديانات الســـماوية والوضـــعية وأفكارها وعلاقتها بفكر المعتزلة[3].

وأملاه في مســـجد رامهرمز عام (360هـ/970م)، وانتهى من تأليفه عام (380هـ/990م) بالري، بحضرة صديقه الصاحب بن عباد، وكان قد أملى قسماً منه في حياة شيخه البصري أبي عبد الله[4].

تناول في كتابه أســس العقيدة الاعتزالية وبشـكل مُســهب من وجة نظر معتزلية خالصــة[5] وأهم ما وصـــلنا الجزء الخامس منه الذي ســـرد فيه الفرق والمذاهب غير الإســـلامية مثل المجوســـية.، والنصـــرانية واليهودية، والصـــابئة وأنهى دراســـته بالحديث عن أهل الاصـــنام ومذاهب العرب بالجاهلية[6]، وتتبدى قيمة هذا الكتاب العلمية في أن صـــاحبه يُعبر عن عبقرية مؤلفه الذي يظهر تعمقه ودراستهِ وإلمامهِ بتفاصيل كل ديانة من هذه الديانات ودقائقها[7].

وتضــمن هذا الكتاب إشــارات ورموز واقتباســات عن المعتزلة الأوائل و جهودهم الكبيرة في دراســة الديانات الســابقة وخاصــة أن جُل كتبهم في الرد والنقض قد فُقِدت[8]، كما تناول الجزء الســابع مسألة خلق القرآن الشــهيرة والتي ارتبطت تفاصــيلها بفرقة المعتزلة، وتحدث في الجزء التاســع عن التولد، وأشار الى اللطف في الجزء الحادي عشر منه، أما الجزء الرابع عشر فقد تناول فيه قضية الصلاح

---

[1] عبد الجبار، شرح، ص76.

[2] م.ن، ص78.

[3] عبد الجبار، المغني، ج20، ص258.

[4] عبد الجبار، المغني، ج20، ص254. انظر للمقارنة: ابن المرتضى، المنية، ص195.

[5] الجشمي، شرح، ص374.

[6] عبد الجبار، شرح، ص(21-23). فضل، ص48.

[7] الراوي، عبد الستار، القاضي، ص56.

[8] عبد الجبار، المغني، ج4، ص122. فضل، ص(34-45).

والأصـلح، والتوبة، أما الجزء الخامس عشـر من الكتاب: فتناول فيه بشـكل مطول تفاصـيل الفرق غير الإسـلامية مثل البراهمة، وتعرض لمقولتهم، وقام بالرد عليهم، واتسمت دراسته بالمنطقية والقوة والجدلية والأدلة الناصعة، والأسلوب الجزل الرصين[1].

وتناول عبد الجبار في الجزء السـادس عشـر من المغني النبؤات والمعجزات، وكذلك اليهودية وبين فساد قولهم بأن موسى عليه السلام قد منع من نسخ شرائعه وعقد فصـلاعن فائدة النسخ، وآخر أثبت فيه أهمية دراسة الشرائع التي سبقت اليهودية، أما الجزء السادس عشر إعجاز القرآن، السابع عشـر الشـرعيات، أما الجزء الأخير وهو المتمم للعشـرين فتناول فيه الإمامة وموقفه منها فأنكر النص والتوصـية وأكد أنها بالاختيار والانتخاب[2]، وأفاد هذا الكتاب الباحثة في معظم تفاصـيل أطروحتها لما احتواه من معلومات قيمة عن المعتزلة[3].

أبدى عبد الجبار نظرات اعتزالية في التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والمنزلة بين المنزلتين، واهتم بشكل خاص بالتوحيد الذي يُعدّ أهم تلك الأصول وأرساها وأثبت حدوث الأجسـام والعالم والله، وأسـقط فكرة قدم العالم، وأكد الارتباط بين الله والإنسـان من خلال نظرية التكليف، ونفى رؤية الله في الدنيا والآخرة، وقال بعدم مغفرة الله لأهل الكبائر في الآخرة، وعدم شفاعة النبي (ص) لهم، وأشار إلى دخول الفاسق النار[4]، ورأى الإمامة من منظور معتزلي خالص، فلا تجوز خلافة إمامين معاً، وإنها واجبة بالسمع والعقل، ودعا إلى الخروج على الإمام الظالم بالسيف[5].

حاول عبد الجبار التوفيق بين مذهبه والقرآن بكل ما استطاع من وسائل التوفيق حتى يتمشى النص القرآني مع قواعد مذهبه، وأكد على تقديس المعتزلة العقل، ووضـعه في المرتبة العليا في التوصـل من أجل معرفة الأحكام الشرعية، حتى إنهم قالوا: "إن العقل يدرك الحكم والشرع يؤيد العقل"[6].

---

[1] عبد الجبار، المغني، ج15، ص229.

[2] م.ن، ج20، ص34.

[3] م.ن ج20، ص35.

[4] عبد الجبار، شرح، ص145. المغني، ج20، ص245، ص345.

[5] عبد الجبار، المغني، ج20، ص(133-135)، 239.

[6] الراوي، عبد الستار، القاضي، ص59.

1.8 محمد بن عبد الكريم الشهرستاني

محمد بن عبدالكريم بن أبي بكر بن أحمد الشهرستاني[1]، نسبة إلى شهرستان الواقعة بين نيسابور وخوارزم وهي إحدى مدن إقليم خراسان، يُكنى بأبي الفتح وأبي القاسم [2]، لقب بالأفضل، وتاج الملة والدين[3].

ولد في سنة (هـ479/1087م) من أبوين فارسيين في شهرستان، فكان أعجمي الأصل والمولد، ولم تشر المصادر التاريخية إلى أسرته[4]، توفي حيث ولد سنة (548هـ/1153م)، وله من العمر إحدى وثمانون سنة[5].

كان إماماً أصولياً عارفاً بالأدب والعلوم الشرعية: القرآن وتفسيره والحديث والفلسفة والتاريخ[6]، وسمع الحديث وهو في سن الخامسة عشرة، فاتجه إلى خوارزم، وبغداد ونيسابور، وإيران وترمذ، دراساً ومدرساً[7].

اتصف بدماثة الخلق وطيب الصفات ولين الجانب وحسن العشرة وأدب الحوار وجمال اللفظ والعبارة[8].

تلقى علومه على عدد من الشيوخ، برعوا في علوم مختلفة، مثل الفقه والحديث والكلام واللغة والنحو مثل: أبي القاسم علي بن أحمد أبي الحسن المديني، النيسابوري (المفسر وعالم الكلام،

---

[1] الذهبي، تذكرة، ج4، ص104. تاريخ، ج26، ص182.

[2] التحبير في المعجم الكبير، ج 2، ص(160–162). ابن خلكان: وفيات، ج4، ص(273–274).

[3] الذهبي، سير، ج20، ص286. ابن حجر، لسان، ج5، ص213.

[4] السمعاني، التحبير، ج2، ص(160–162). ابن خلكان، وفيات، ج4، ص (273–274). الحموي، معجم البلدان، ج3، ص377. الذهبي: سير، ج 20، ص(286–2889، تاريخ، ج11، (941–942). الصفدي، الوافي، 3ج، ص229.

[5] الذهبي، العبر، ج3، ص7.

[6] السبكي، طبقات، ج4، ص87. الذهبي، سير، ج20، ص286.

[7] السبكي، طبقات، ج4، ص87.

[8] ابن خلكان: وفيات، ج4، ص(273–274). انظر ايضاً: الراوي، عبد الستار، القاضي، ص59.

ت494هـ/1100م)[1]، وأبي المظفر أحمد الخوافي (الفقيه، الشـــافعي، تولى قضـــاء طوس)، وأبي القاسم الأنصاري سليمان بن ناصر الأنصاري، (اهتم بعلوم الكلام وأصول الدين والتصوف والتفسير والحديث، ت511هـــ/76م)، وأبي نصر عبدالرحيم بن أبي القاسم عبد الكريم القشيري النيسابوري (نحوي، متكلم، وفقيه وشافعي، ت514هـ/1120م)[2].

وقد أثر شيوخه في تكون شخصيته وصقلها وثقافته، فأصبح أبرز الشخصيات التي يشار لها بالبنان في بحور العلوم الشرعية والكلامية[3].

وللأسف فإن جميع المصادر التي ترجمت لحياة الشهرستاني لم تذكر أسماء تلاميذه، على الرغم من أن المؤرخ ابن تغربردي (ت874هـ/1469م) أورد في كتابه النجوم الزاهرة في تاريخ مصـــر والقاهرة :-"وله تخرج جماعة كثيرة من العلماء"[4].

عاش الشهرستاني زمن السلجوقيين الذين كانوا ينتمون إلى مذهب أبي حنيفة، ولقد تميز عصره بوجود العديد من الخلافات المذهبية، والاضطرابات السياسية، الأمر الذي جعل الاتهام له بالبدعة أو التشيع والإلحاد أمراً شائعاً خاصة بين العلماء والفقهاء الذين كانت تختلف وجهات نظرهم العلمية[5].

أُتهم الشهرستاني بميله إلى الإسماعلية الباطنية؛ لتفسيره الآيات القرآنية التي تخص الإمامة تفسيراً باطنياً، وفسر (سورة يوسف) على مذهب الإسماعيلية[6]، كما أُتهم بانتسابه إلى الرافضة؛ لتأيده

---

[1] السمعاني: التحبير، ج2، ص(160–162). ابن خلكان: وفيات، ج4، ص(273–274). الحموي، معجم الأدباء، 5ج، 317. الذهبي: سير، ج20، ص(286–288)، تاريخ، ج11، ص(941–942). الصفدي، الوافي، ج3، ص229.

[2] السمعاني، التحبير، ج2، ص 162. ابن خلكان: وفيات، ج4، ص(273–274). الحموي، معجم البلدان، ج3، ص377. الذهبي: سير، ج20، ص(286–288)، تاريخ، ج11، (941–942). الصفدي، الوافي، ج3، ص229.

[3] الشهرستاني، الملل، ج1، ص13.

[4] ابن تغري بردي، النجوم، ج 5، ص234.

[5] السبكي، طبقات، ج6، ص13.

[6] ابن تيمية، درء، 5ج، ص137.

أفكارهم ومبادئهم في كتابه الملل والنحل، وقيل هو شـــافعي المذهب، بدليل أن شـــيوخه كانوا من المتعصبين لهذا المذهب[1].

ونســـبه المؤرخ اليافعي (ت768هـ/1366م) إلى الأشـــعرية وعده من روادها[2]، وتردد الســـبكي (ت739هـ/1338م) بقوله بميله إلى الإســـماعيلية، وقال: إنّ مصـــنّفاته تدلّ على غير ذلك، وإن كتاب الملل والنحل عندي ـــــمن خيرة الكتب، فقد ضم آراء الأشعرية التي اعتنقها الشهرستاني"[3]، ويعتقد ابن خلكان (681هـ/1282م) أنّه أشعري متعصّب، وينفي صحة المزاعم التي تنسبه إلى الإسماعيلية أهل القلاع[4].

وصنف تسعة وعشرين كتاباً في شتى أنواع العلوم والمعرفة، منها المفقود، ومنها المطبوع –وهي التي وصلتنا– كتاب الملل والنحل، ومصارعة الفلاسفة، ونهاية الإقدام في علم الكلام[5].

ويُعد كتابه "**الملل والنحل**" أشهر ما كتبه الشهرستاني في تاريخ الأديان والمعتقدات[6]، وكذلك تناول تاريخ حركات الخوارج والمرجئة والزيدية والشـــيعة والأشـــاعرة والمعتزلة وأفكارها، وتميز بحســـن الترتيب، وجودة التنظيم وعرض المعلومات، يقول السبكي: "وهو عندي خير كتابٍ صنف في هذا الباب"، ويذكر ابن تيمية: "أجمع من أكثر الكتب المصـــنفة في المقالات، وأجود نقلاً"، ومثل هذا الكتاب مدرسة فلسفية للملل والنحل[7].

وقد ألفه الشـــهرســـتاني اســـتجابة لطلب نقيب ترمذ علي بن جعفر الموســـوي (النســـابة الشـــيعي، ت549هـ/1154م)، وقيل ألفه لأبي القاســـم محمود بن المظفر بن عبد الملك المروزي (فقيه،

---

[1] السبكي، طبقات، ج4، ص78.

[2] اليافعي، مرأة، ج1، ص23.

[3] السبكي، طبقات، ج3، ص233.

[4] ابن خلكان، وفيات، ج6، ص127.

[5] الشهرستاني، مصارعة، ص16. انظر للمقارنة: السبكي، طبقات، ج6، ص131.

[6] الشهرستاني، الملل، ج1، ص34. للاطلاع على مصادره انظر إلى: السمعاني: التحبير، ج2، ص(160–162). ابن خلكان: وفيات، ج4، ص(273–274). الحموي، معجم الأدباء، ج5، 317. الذهبي: سير، ج 20، ص(286–288)، تاريخ، ج11، ص(941–942). انظر أيضاً: الراوي، عبد الستار، القاضي، ص69.

[7] الشهرستاني، مصارعة، ص16، نهاية، ص5، 33. انظر للمقارنة: السبكي، طبقات، ج6، ص131.

محدث، فيلسـوف من أهل مرو، ت530هـ/1135م)، ولعله أهداه إلى الاثنين معاً، وكان تأليفه عام (521هـ/1127م)، فالمؤلف عمدة مؤرخي الملل والنحل في الشرق أيام القرون الوسطى[1].

أشار الشهرستاني في كتابه هذا إلى فرقة المعتزلة وشيء من تاريخهم، وذكر بعض سلسلة رجالاتهم وطبقاتهم وأهم ما تميزت به كل طبقة، وذكر أن نشـــأتهم كانت زمن الحســـن البصـــري (ت110هـ/728م) باعتزال واصـــل بن عطاء حلقته كما أشـــار إلى انقســـام مدرســـة الاعتزال إلى مدرستين : بغدادية وبصـرية وعقد مقارنة يسـيرة بين آرائهم في الإمامة، وعرض فيه آراء المعتزلة وأصولهم الخمسة ومسائلهم الفرعية[2].

لم يسلك المؤلف منهج الحياد التام في عرضه للفرق والطوائف، إذ اتسم عرضه لبعضها – وخاصة ما كان بين طائفته وبينها خصومة وعداء – بشيء من التحامل، كما تضمن طعناً وقدحاً سواء في رجالها أو آرائها وهذا خلاف ما اشتهر به العديد من الباحثين، وذكر المسائل في كتابه على ضوء عقيدته وفكره الأشـــعري، وعرض آراء المعتزلة ومقالاتهم اعتمادا على مصـــادر المعتزلة؛ بل على مصادر خصومهم وليس مصادرهم[3].

واعتمد الشـهرسـتاني في كتابه على مختلف المصـادر الإسـلامية في جميع المجالات (تفسـير، حديث، فلسفة لغة أدب علم الكلام تصوف التاريخ) وعلى الكتب السماوية (القرآن التوراة الانجيل) والمصادر اليونانية والفارسية[4].

وأفاد هذا المصـــدر الباحثة بما تضـــمنه من معلومات قيمة عن المعتزلة، فقد غطى مادة فصـــول الأطروحة كافة[5].

---

[1] الشهرستاني، مصارعة، ص14.

[2] الشهرستاني، الملل، ج1، ص(8–9).

[3] م.ن، ص16.

[4] الشهرستاني، الملل، ج1، ص4، 55، 67، 75، 97، 105، 129، 184، 187. أنظر للمقارنة: ابن تيمية: منهاج، ج6، ص300، 304، 307.

[5] الشهرستاني، الملل، ج1، ص48، ج2، ص256. ج3، ص67.

المراجع والدراسات السابقة:

أما أهم الدراسات الحديثة والمعاصرة والتي أفادت منها الباحثة، فهي:

– أحمد أمين: الأديب والمفكر المصري ولد سنة 1886م وتوفي 1954م وقد اهتم في كتابه "**ضحى الإسلام**" وبجزئه الثالث الحديث عن نشأة وتاريخ ومعتقدات المعتزلة وعلاقاتهم برجال السلطة والفقه والتاريخ بالعصر العباسي الأول مشيراً بذلك إلى فترة الاستبداد السياسي[1].

وزود الكتاب أطروحة الباحثة بمعلومات أصيلة عن ألقاب المعتزلة ومؤسيسيها بخلفياتهم الثقافية والسياسية والاجتماعية، إضافة إلى أهم مؤلفاتهم الفكرية والعقدية، وآرائهم في الشؤون السياسية[2]، والأصول الخمسة ورأيهم في التنزيه[3].

وأبدى آسفه على اندثار الفكر الاعتزالي وكأن من مصلحة الإسلام بقاؤهم، ويقول في كتابه: ضحى الإسلام: " في رأيي أن من أكبر مصائب المسلمين موت المعتزلة"[4].

– جارالله : زهدي جارالله، ولد بالقدس، أنهى دراسته الابتدائية بالمدرسة الرشيدية، الثانوية في الكلية العربية سنة 1929م، ودرس في الجامعة الأمريكية في بيروت وحصل على شهادة الدبلوم في التاريخ سنة 1932م، ثم بكالوريوس في تاريخ العرب من الجامعة نفسها سنة 1944م، صنف العديد من المؤلفات، أهمها: صـــرخة روح، مجموعة مقالات أدبية، وعلم النفس في الأدب العربي القديم، والأخطاء الكتابية، والتصوف الإسلامي، ولعل أهم مؤلفاته تناول كتاب "**المعتزلة**" والذي يعدّ دراسة شبه شاملة لتاريخ المعتزلة عموماً حتى منتصف القرن الخامس الهجري[5]، وقد بذل مؤلفه جهداً في جمع أطراف الموضوع ليُكون بناء متكاملاً عنهم، وذكر فرقهم المختلفة التي بلغت زهاء العشرين[6]،

---

[1] أمين، أحمد، ضحى، ج3، المقدمة.

[2] م.ن، ج3، ص(74–75).

[3] م.ن، ج3، ص23، ص59.

[4] م.ن، ج3، ص207.

[5] جار الله، زهدي، المعتزلة، ص(4–5).

[6] م.ن، ص(2–11).

وسـلط الضـوءعلى عدد من أعلامهم، وتحدث عن فرقهم في أوج قوتها[1]، وخاصـة في ظل الحكم البويهيي للعراق (322هـ-454هـ/933م-1062م)، وهذا ما أغفلته العديد من كتب الفرق، ثم بين جوانب تاريخهم السياسي والأدبي[2].

وأفاد هذا الكتاب الباحثة في الحديث عن فرقة المعتزلة ونشأتها[3]، وألقابها وأسمائها، وأصولها الخمسة، وعلاقاتها بالخلفاء الأمويين والعباسين[4].

- محمد عمارة الباحث المفكر الأكاديمي المصري الذي ولد عام1931م[5]، وتوفي 2019م.

وضمَّ كتابه" **المعتزلة والثورة**" الحديث بإسهاب عن الإمامة وشروطها عند المعتزلة، ومعارضيهم لبني أمية، وتحدث عن أهم الثورات وأبرزها التي خاضتها دولتهم ضد الفرقة نفسها، كما تحدث عن ثورة المعتزلة ضد العباسين[6].

أفاد الكتاب الباحثة بما احتواه من معلومات فكرية وسياسية عن فرقة المعتزلة[7]، وموقفها من الإمامة والخلفاء يزيد بن الوليد وعمربن عبد العزيز[8]، والمأمون، والمعتصم، والواثق، والمتوكل[9].

- عبد الرحمن سالم: وكتابه "**التاريخ السياسي للمعتزلة حتى نهاية القرن الثالث الهجري**"، الذي يعدّ دراسة تحليلية شاملة عن فرقة المعتزلة من حيث أفكارها الساسية وأصول ذلك، ونظرية الحكم والإمامة عندهم، وقضية الخروج على الإمام[10]، والنشاط السياسي والفكري للمعتزلة في الفترتين الأموية والعباسية، وفتنة خلق القرآن[11].

---

[1] م.ن، ص(158-168).
[2] م.ن، ص(213-219)، ص 222، 233.
[3] م.ن، ص(12-20)، (22-33).
[4] م.ن، ص203.
[5] م.ن، ص203.
[6] عمارة، محمد، المعتزلة، ص(14-15).
[7] عمارة، محمد، المعتزلة، ص(17-33)، ص(44، 77، 79، 89، 113، 165.
[8] م.ن، ص(124-128).
[9] م.ن، ص134-139، 140، 145، 155.
[10] عبد الرحمن، سالم، التاريخ، ص(85-121).
[11] م.ن، ص(319-322).

واستقت الباحثة من هذه الدراسة الرؤية السياسية للمعتزلة، وآراءهم في مواضيع الإمامة والشورى، والخروج على الإمام الضال[1].

– يعتبر كتاب رشيد خيون "**معتزلة بغداد**" الباحث العراقي البارز من أهم المراجع التي تحدثت عن أعلام الفكر المعتزلي سواء في البصرة أو بغداد وتناول نشأتهم وأفكارهم وعلاقاتهم مع رجال السياسة والفكر والتاريخ[2].

وزود الكتاب الباحثة بمادة وافية عن رجالات المعتزلة وخلفياتهم السياسية الثقافية والفكرية وآرائهم السياسية[3].

– علي الضويحي وكتابه "**آراء المعتزلة الأصولية**": وهو في الأصل رسالة جامعية قدمت لنيل درجة الدكتوراة في كلية الشريعة بالرياض عام (1412هـ/1992م) وتناولت نشأة فرقة المعتزلة وأصولها الخمسة، ومواقفها من قضايا الحكم[4].

وأفادت الباحثة بمعلومات وافية عن نشأة المعتزلة، وأصولها الخمسة[5].

---

[1] م.ن، ص(58–67).

[2] م.ن، ص(19–22)، ص(26–29).

[3] م.ن، ص.22، 37، 56، 87، 98، 110، 176.

[4] الضويحي، علي، آراء، ص153.

[5] الضويحي، علي، آراء، ص(123–130).

الفصل الثاني

نشأة المعتزلة وموقف المؤرخين منها

الفصل الثاني

نشأة المعتزلة وموقف المؤرخين منها

2.1 المعتزلة لغة واصطلاحاً

أشار الجاحظ وعبد الجبار إلى أن كلمة المعتزلة اشتقت **لغة** من الفعل الرباعي (اعتزل)، وقيل بمعنى تنحى الفرد عن القوم الأمر واعتزلوهُ وجاءت بمعنى المفارقة[1] ومنه قولهِ تعالى: (وَإِن لَّمْ تُؤْمِنُوا لِي فَاعْتَزِلُونِ)[2].

واتفقت مصادر الدراسة على أن المعتزلة **اصطلاحاً** هي فرقة إسلامية كلامية ظهرت في بداية القرن الثاني الهجري أواخر الدولة الأموية وازدهرت ونمت في العصر العباسي الأول معتمدة على العقل المجرد في فهم العقيدة الإسلامية وتأثرت بالفلسفات اليونانية والهندية والعقائد اليهودية والمسيحية وظهرت كنتيجة مهمة لتنوع مكونات المجتمع الإسلامي عرقياً وثقافياً وفكرياً[3].

2.2 أسماء وألقاب المعتزلة

وللمعتزلة أسـماء وألقاب كثيرة منها ما أطلقهُ خصـومهم عليهم نكاية بهم، ومنها ما أطلقه هم على أنفسهم افتخارا بهِ، فأشار ابن قتيبة والأشعري والشهرستاني أن خصومهم أطلقوا عليهم اسم القدرية

---

[1] الجاحظ، العثمانية، ص12. عبد الجبار، فضل، ص15. شرح، ص22، 126. انظر للمقارنة: ابن منظور، لسان، ج4، ص293. الفيروزأبادي، القاموس، ج4، ص15. الزبيدي، تاج، ج8، ص14.

[2] سورة الدخان: آية 22.

[3] الجاحظ، رسائل، ج2، ص20. ج4، ص98. البيان، ج1، ص(15–17). ابن قتيبة، تأويل، ص90. الطبري، صريح، ص38. الأشعري، مقالات، ج1، ص(55–58). الابانة، ص72. المسعودي، مروج، ج2، ص154. عبد الجبار، فضل، ص109. شرح، ص122. المغني، ج20، ص354. الشهرستاني، الملل، ج1، ص(48–50).
انظر للمقارنة: المبرد، الكامل، ج3، ص(90–91). ابن الخياط، الانتصار، ص127. بن عبد ربه، العقد، ج4، ص323. البغدادي، الفرق، ص18. ابن حزم، الفصل، ج4، ص129. الرازي، اعتقادرات، ص29. بن أبي الحديد، شرح، ج1، ص134. القلقشندي، صبح، ج13، ص241. الجرجاني، التعريفات، ص238. ابن المرتضى، المنية، ص(4–5).المقريزي خطط، ج4، ص138. انظر أيضاً: جارالله، زهدي، المعتزلة، ص(12–13). صبحي، أحمد، المعتزلة، ص103. بدوي، عبد الرحمن، مذاهب، ج1، ص(37–39). امين، أحمد، ضحى، ص290. سالم، عبد الرحمن، التاريخ، ص22. خيون رشيد، معتزلة، ص56.

لإيمانهم أن الناس هم الذين يقدرون أعمالهم وليس لله عز وجل فيها صنع ولا تقدير، وقيل أنهم نفوا القدر عن الله وأضافوهُ إلى أنفسهم[1]، وأشار عبد الجبار إلى أن المعتزلة سموا بالقدرية لأنهم أمنوا أن الله يخلق العباد وهم يخلقون أفعالهم إضافة إلى نَفيهم قضاء الله وقدره في معاصي العباد[2] وانفرد الشهرستاني بالقول: "إن هذا الاسم لم يرقْ للمعتزلة وتجردوا منه بقولهم :إنه أولى أن يطلق على القائلين بالقدر خيره وشره من الله"[3].

وأورد ابن قتيبة وعبد الجبار والشهرستاني اسماً أخر للمعتزلة، هو الجهمية نسبة لفرقة حملت الاسم ذاتهُ ظهرت في خراسان في المائة الثانية للهجرة، أسسها جهم بن صفوان الذي قتلته (ت128هـ/745م) الدولة الأموية لاعتباره زندقياً، ويبدو أن ذلك يعود بسبب اتفاق المعتزلة مع الجهمية في نفي صفات الله الأزلية كالقدرة والعلم والإرادة وتأويلهم للصفات التي تشعر بالتشبيه، والقول بأن القرآن مخلوق، ونفيهم رؤية الله في الآخرة[4].

وربط الشهرستاني المعتزلة بالجهمية من خلال اسم أخر هو المعطلة، ولعل وراء هذا الاسم اتفاق الفرقتبن على إنكار صفات الله وأسمائهِ وتعطيلهما، واللجوء إلى ظواهر الكتاب والسنة للوصول إلى المعاني والدلالات الحقيقية لكل كلمة فيها[5]، وأشار ابن قتيبة والأشعري إلى أن البعض يرى تأثر

---

[1] ابن قتيبة، تأويل، ص97. الأشعري، مقالات، ج1، ص(55–58). الابانة، ص115. الشهرستاني، ج1، ص38. أنظر للمقارنة: المبرد، الكامل، ج3، ص89. ابن الخياط، الانتصار، ص126. البغدادي، الفرق، ص94. الحموي، معجم الأدباء، ج6، ص190. الإيجي، المواقف، ج3، ص234. انظر أيضاً: القاسمي، جمال، تاريخ، ص43. عمارة، محمد، المعتزلة والثورة، ص75. العوا، عادل، المعتزلة، ص34.

[2] عبد الجبار، فضل، ص38. انظر للمقارنة: ابن الخياط، الانتصار، ص126. البغدادي، الفرق، ص94. –انظر أيضاً: الراوي، عبد الستار، ثورة، ص25.

[3] الشهرستاني، ج1. ص38، ص54. انظر للمقارنة: ابن الخياط، الانتصار، 136. البغدادي، الفرق، ص64. انظر أيضاً: النشار، علي، نشأة، ج1، ص90. أمين، أحمد، ضحى، ج3، ص161. عمارة، محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ص75.

[4] ابن قتيبة، تأويل، ص90. عبد الجبار، فضل، ص139. شرح، ص122. الشهرستاني، الملل، ج1، ص51. أنظر للمقارنة: الملطي، التنبيه، ص35. الاسفرايني، التبصير، ص53. ابن المرتضى، المنية، ج1، ص5. أنظر أيضاً: الفيومي، محمد، المعتزلة، ص23.

[5] الشهرستاني، الملل، ج2، ص123. نهاية، ص123. أنظر للمقارنة: ابن الأثير، أسد، ج5، ص17. ابن القيم، الصواعق، ج1، ص192. –انظر أيضاً: جارالله، زهدي، المعتزلة، ص177. أمين، أحمد، فجر، ج2، ص287. ظهر، ج4، ص81. أبو زهرة، أحمد، نسخة، ص75.

المعتزلة للجهمية ووراثتها، وهو ما ترفضُـــه الأخيرة رفضـــاً تاماً، بدعوى أنها فرقة مختلفة الملامح والأفكار، وتنادي بخلق الله لأفعال العباد، بينما ترفض المعتزلة ذلك[1].

ويبدو أن إطلاق اسم الجهمية قد غلب على المعتزلة منذ عهد الخليفة المأمون (198–218هـــ/ 803–833م)[2]، وأورد ابن قتيبة والشهرستاني تسمية أخرى للمعتزلة هي الثنوية والمجوسية تطبيقاً لحديث رســـول الله (ص): "الْقَدَرِيَّةُ مَجُوسُ هَذِهِ الْأُمَّةِ، إِنْ مَرِضُـــوا فَلَا تَعُودُوهُمْ وَإِنْ مَاتُوا فَلَا تَشْهَدُوهُمْ"[3]، ونعت أصحابها بمجوس الأمة لقولهم بالأصليين وهما: النور والظلمة وزعمهم أن الخير من فعل النور وأن الشر من فعل الظلمة ، وهو ما يتماثل مع أطروحات المعتزلة الذين نسبوا الخير إلى الله والشر إلى الإنسان والشيطان[4]، وأكد الشهرستاني رفض المعتزلة لهذا الإسم جملة وتفصيلاً ومحاولتهم التخلص منه وإبعادهِ عنهم[5].

وأشار عبد الجبار والشهرستاني إلى تسمية أخرى للمعتزلة هي الوعيدية؛ لقولهم بالوعد والوعيد أحد الأركان التي يقوم عليها الاعتزال، وتستند عليها أعمدتهم الفكرية، وتعني أن الله صادق في وعديه ووعيده لا يغفر الذنوب إلا بعد توبة[6].

وذكر الشهرستاني أن المعتزلة سموا أنفسهم بأهل التوحيد، لأنهم نفوا صفات الله عز وجل وعدّوا القول بها شرك بالله، كما نعتوا أنفسهم بأهل العدل؛ لأنهم رفضوا ادعاء خصومهم من أهل النقل والحفظ بأن الله قدر على الناس المعاصي ثم عذبهم عليها، وأكدوا أن الإنسان حر فيما يفعل[7].

---

[1] ابن قتيبة، تأويل، ص5، ص96. الأشعري، الابانة، ص73. انظر للمقارنة: الملطي، التنبيه، ص36. ابن المرتضى، طبقات، ص5. انظر أيضاً: الراوي، عبد الستار، ثورة، ص26. أحمد، فجر، ج2، ص287. ظهر، ج4، ص81.

[2] جار الله، زهدي، المعتزلة، ص177. أمين أحمد، فجر، ج2، ص267.

[3] ابن داود، سُنن، باب القدر، (4691).

[4] ابن قتيبة، تاويل، ص(5–7). الشهرستاني، الملل، ج2، ص37. انظر للمقارنة: القلقشندي، صبح، ج13، ص241. ابن داود، سُنن، باب القدر، (4691).

[5] الشهرستاني، الملل، ج2، ص123. انظر للمقارنة: ابن الأثير، أسد، ج5، ص17.

[6] عبد الجبار، فضل، ص29. شرح، ص328. الشهرستاني، الملل، ج1، ص48. انظر للمقارنة: البغدادي، الفرق، ص191. القلقشندي، صبح، ج13، ص251. ابن المرتضى، المنية، ج1، ص22.

[7] الشهرستاني، الملل، ج1، ص58. انظر للمقارنة: البغدادي، الفرق، ص187.

وعلى حد قول الشهرستاني فإن المعتزلة يُفضلون أن يدعوا بهذا الاسم، ذلك أنهُ علاوة على المعنى الحسن الذي يتضمنه، فإنه مُشتق من أهم قاعدتين من قواعد الاعتزال اللتين كانتا تدور حولهما أكثر تعاليمهم أصل العدل وأصل التوحيد[1].

وانفرد المسعودي بالقول: إن المعتزلة لقبوا بمخانيث الخوارج؛ لأن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وافقا الخوارج في فكرة تخليد مرتكب الكبيرة في النار، ولم يُجسرا على تسميتهم بالكفرة[2].

ولم تذكر مصادر الدراسة عدداً من الألقاب التي أوردتها مصادر أخرى، فقد أطلق القلقشندي على المعتزلة اسم المنفية؛ لنفيهم القول بالجنة والنار، واللفظية لقولهم إن ألفاظ القرآن الكريم مخلوقة، والقبرية لإنكارهم عذاب القبر[3]، وأضاف بن عبد ربه والحميري لقباً أخر هو لسان الكلام والمخلوقية؛ لقولهم إن القرآن مخلوق[4]، وأورد عبد الجبار تسميتهم بالمعتزلة؛ لأَنهم كانوا رجالاً أتقياء متقشفين معرضين عن ملاذ الحياة الدنيا، وكلمة معتزلة تدل على أن المتصفين بها زاهدون في الدنيا، وقيل إنهم سموا بذلك؛ لاعتزالهم السياسة وانصرافهم إلى دراسة العقائد[5]، وذكر المقريزي أن لفظ معتزلة أطلقه قوم ممن أسلموا من اليهود؛ لِمَا رأوه من التشابه بين معتزلة اليهود ومعتزلة الإسلام في تفسير كليهما التوراة والقرآن على مقتضى منطق الفلاسفة وقولهم بأن أفعال العباد غير مخلوقة[6].

---

[1] الشهرستاني، الملل، ج1، ص58. انظر للمقارنة: الحميري، الحور، ج3، ص106.

[2] المسعودي، مروج، ج4، ص22. انظر للمقارنة: المبرد، الكامل، ج2، ص142. البغدادي، الفرق، ص142. الإسفرايني، التبصير، ص41.

[3] القلقشندي، صبح، ج13، ص215. ابن الخياط، الانتصار، ص143. المقريزي، خطط، ج3، ص288. انظر أيضاً: أمين أحمد، ضحى، ج3، ص76.

[4] ابن عبد ربه، العقد، ج3، ص109. الحميري، الحور، ج3، ص106. المقريزي، خطط، ج3، ص288. انظر أيضاً: بدير عون، فيصل، علم، ص153.

[5] عبد الجبار، فضل، ص12، ص109. شرح، ص222. المغني، ج20، ص184. انظر للمقارنة: الملطي، التنبيه، ص41.

[6] المقريزي، خطط، ج2، ص66، ص470. انظر أيضاً: أمين، أحمد، فجر، ج2، ص289. الضويحي، علي، آراء، ص43.

2.3 نشأة المعتزلة

في الثلث الأول من القرن الثاني للهجرة ظهرت مدرسة فريدة من نوعها، سابقة لغيرها، عقلية في نهجها، فلسفية حاذقة الكلام في عرضها، فأثارت الجدال حولها كثيراً، ما بين مؤيد معجب في طرحها وأخر معارض مستنكر جرأتها، تلك هي فرقة المعتزلة، فاختلفت الآراء في نشأتها إلى أقوال:

ربطت مصادر الدراسة نقطة انطلاق ونشأة حركة الاعتزال كمذهب مستقل له مبادؤه وأسسه الخاصة بـ – مسألة مرتكب الكبيرة –، فأيد الحسن البصري، (سيد التابعين وعالم البصرة وزاهدها الأول، نهل منهُ الكثير من العلماء، مختلف أنواع العلوم، توفي سنة (110هـ/728م) في أثناء جلوسهِ بحلقتهِ العلمية في مسجد البصرة رأي الخوارج في تكفير مرتكب الكبيرة، الأمر الذي عارضه فيه تلميذه واصل بن عطاء (ت131هـ/748م) الذي عدّ مرتكبها ليس بمؤمن بإطلاق ولا كافر بإطلاق، بل هو في منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان، وقد اعتزل التلميذ مجلس شيخهِ، فأقام وأصحابه في ناحية خاصة بهم داخل المسجد، فنعتوا بالمعتزلة[1].

وتختلف مصادر الدراسة فبعضها ينسب تلك الحادثة إلى واصل بن عطاء وينسبها البعض الأخر إلى عمرو بن عبيد، وأشار عبد الجبار: المعتزلة نسبة إلى الاعتزال أي الاجتناب والجماعة المعروفة لهذه العقيدة إنما سموا بهذا الاسم؛ لأن أبا عثمان عمرو بن عبيد أحدث ما أحدث من

---

[1] الجاحظ، رسائل، ج2، ص20. ج4، ص98. البيان، ج1، ص(15–17). ابن قتيبة، تأويل، ص11. عيون، ج1، ص143. الطبري، صريح، ص38. اليعقوبي، تاريخ، ص158. الأشعري، مقالات، ج1، ص55. الابانة، ص72. المسعودي، مروج، ج2، ص154. عبد الجبار، فضل، ص109. شرح، ص122. المغني، ج20، ص134. الشهرستاني، الملل، ج1، ص(48–50)، 52. نهاية، ص66. مصارعة، ص32. انظر للمقارنة: المبرد، الكامل، ج3، ص(90–91). بن عبد ربه، العقد، ج4، ص323. ابن الخياط، الانتصار، ص127. بن المفيد، أوائل، ص37. البغدادي، الفرق، ص129. ابن حزم، الفصل، ج4، ص18. الإسفراييني، التصير، ص20. الرازي، اعتقادرات، ص29. بن أبي الحديد، شرح، ج1، ص44. ابن العبري، مختصر، ص91. الجرجاني، التعريفات، ص238. ابن المرتضى، المنية، ص(4–5)، طبقات، ص6. القلقشندي، صبح، ج13، ص241. المقريزي خطط، ج2، ص348. ابن حجر، لسان، ج1، ص241.

انظر أيضاً: جار الله، زهدي المعتزلة، ص(12–13). بدوي، عبد الرحمن، مذاهب، ج1، ص(37–39). سالم، عبد الرحمن، التاريخ، ص22. أمين، أحمد، ضحى ص290. صبحي، أحمد، المعتزلة، ص103. خيون، رشيد، معتزلة، ص56. سامي، النشار، نشاة، ج1، ص374. الحفظي، عبد اللطيف، تأثير، ص27.

البدع واعتزل مجلس الحســـن البصـــري وجماعة معه فســـموا معتزلة ولمثل هذا الرأي يذهب الشهرستاني[1].

وعلق صـاحب مروج الذهب بدء ظهورهم على أصـل من أصـولهم وهو المنزلة بين المنزلتين دون الإشارة إلى اختلاف واصل أو عمرو بحلقة الحسن البصري، فيقول: ومات واصل بن عطاء سنة (131هـ/748م) وهو شيخ المعتزلة وقديمها، وهو أول من أظهر القول بالمنزلة بين المنزلتين أي أن الفاسق من أهل الملة ليس بالمؤمن ولا كافر بل هو فاسق وبه سميت المعتزلة[2].

في حين أورد الطبري روايته التي تقرر أن الذي أســهم في ذلك هو قتادة* بن دعامة الســدوســي (ت117هـ/731م)، إذ دخل مســجد البصــرة فإذا بعمرو بن عبيد ونفر معه، فآمهم وهو يظن أنها حلقة الحســن البصــري فلما عرف أنها ليســت له قال إنما هؤلاء معتزلة، ثم قاموا عنهم ومنذ ذلك الحين سموا معتزلة[3].

وقد رأى الجاحظ والطبري والشـهرسـتاني أن الاعتزال أقدم من ذلك، فالمعتزلة هم الذين لم يشـتركوا في حرب الجمل (36هـــ/656م) بين ثالوثها: عائشة وطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام، وبين علي بن أبي طالب، ولم يُشهروا سيوفهم في حرب صفين (37هـ/657م) بين معاوية بن أبي سفيان وعلي بن أبي طالب، نتيجة لعقيدة معينة تخلص في أنهم لم يستبينوا أي الفريقين كان صاحب حق وأيهما الباغي، والتمسـوا الآية الكريمة [وإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْـلِحُوا بَيْنَهُمَا ۖ فَإِن بَغَتْ إِحْـدَاهُمَـا عَلَـى الْأُخْرَىٰ فَقَـاتِلُوا الَّتِـي تَبْغِـي حَتَّـىٰ تَفِـيءَ إِلَـىٰ أَمْرِ اللَّهِ ۚ فَـإِن فَـاءَتْ

[1]عبد الجبار، فضل، ص156، ص344. الشهرستاني، الملل، ج1، ص44. نهاية، ص368. انظر للمقارنة: المقريزي، خطط، ج2، ص66. انظر أيضاً: الشكعة، مصطفى، إسلام، ص394. الضويحي، علي، آراء، ص43.

[2] المسعودي، مروج، ج3، ص153. انظر أيضاً: الفيومي، محمد، المعتزلة، ص23.

* أبو الخطاب قتادة بن دعامة: بن عبد العزيز بن عمر بن ربيعة السدوسي البصري، كان تابعياً وعالماً كبيراً، ولد سنة (60هـ/681م)، وتوفي بواسط سنة (117هـ/731م). انظر: ابن خلكان، وفيات، ج4، ص85.الصفدي، ج6، ص346.

[3] الطبري، تاريخ، ج4، ص456. انظر للمقارنة: ابن المرتضى، طبقات، ص7.

فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا ۖ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ][1] ولما لم يعرفوا الباغي التزموا الاعتزال[2].

واتفق ابن قتيبة وعبد الجبار والشهرستاني على موقفهم القائل: إن مذهب الاعتزال القائم من حيث الفكرة والعقيدة اللتين قال بهما رأسا الاعتزال (واصل بن عطاء وعمروبن عبيد) إنما ينتهي في الواقع إلى محمد بن علي بن أبي طالب المعروف بابن الحنفية، وأن الأخير أخذ عن أبيه، ويؤيد هذا الرأي أن الزيدية (شيعية علي) معتزلة في أصولهم كلها الإ مسألة الإمامة، وزيداً كان تلميذاً لواصل بن عطاء تلميذ محمد بن الحنفية[3].

ولتلك الرواية قيمة عند المسعودي كونها ألقت الضوء على الصلات الأولى بين المعتزلة والشيعة، فضلاً أن كثيراً ما يصطحب السخط على مجريات أمور السياسة من بين أهل الورع والتقى الاعتكاف على العلم والعبادة[4].

2.4 عوامل ظهور المعتزلة

تقبع وراء ولادة الفكر الاعتزالي بعوامله ومراحلهِ المختلفة، النشوء، والاتساع، والعمق، والانتشار، خلفيات سياسية دينية اجتماعية فكرية فلسفية، عملت جميعها على إعلاء قيمة الإنسان، وإبراز حريته في الفكر والعمل، ومنح العقل مجالات واسعة من المنطلقات.

---

[1] سورة الحجرات: اية 9

[2] الجاحظ، رسائل، ج2، ص10. ج4، ص110، ص98. البيان، ج1، ص(15-17). العثمانية، ص19. الطبري، تاريخ، ج4، ص405. الشهرستاني، الملل، ج1، ص52. نهاية، ص119. انظر للمقارنة: البغدادي، الفرق، ص111. الرازي، إعتقادات، ص39. ابن ابي الحديد، شرح، ج1، ص(7-9). انظر أيضاً: أحمد، أمين، فجر، ص296. النشار، سامي، نشأة، ج1، ص400. الهلة، عائشة، أثر، ص20.

[3] ابن قتيبة، تأويل، ص11، ص154. عبد الجبار، فضل، ص109. شرح، ص122. المغني، ج20، ص134. الشهرستاني، الملل، ج1، ص(48-50)، ص52. نهاية، ص56. انظر للمقارنة: الإسفرايني، التبصير، ص28. ابن المرتضى، طبقات، ص7، ص16. انظر أيضاً: الفيومي، محمد، المعتزلة، ص(60-61).

[4] المسعودي، مروج، ج3، ص182. انظر للمقارنة: الرازي، محصل، ص23.

فأكد الجاحظ وابن قتيبة والمســـعودي وعبد الجبار أن المعتزلة جاؤوا لحل الخلافات حول قضـــية الخلافة، وطرحوا أفكاراً اعتقدوا أنها تُرضي الجميع وتنال قبولهم[1]، فقد سعى واصل بن عطاء رئيس المعتزلة – كما ذكر المسعودي وعبد الجبار والشهرستاني – لدراسة موقف القوى الفكرية المختلفة حول منصب الخلافة، فأهل السنة قالوا: إن صاحبها يجب أن يكون عربياً من أهل قريش، ويصل المنصــب عبر مبايعة الأمة، بينما رأت الشـيعة أن الإمامة تنحصــر في أولاد علي بن أبي طالب وزوجته فاطمة بنت الرســول (ص)، وأصــر الخوارج على أن يتم اختيار الخليفة من انتخاب الأمة إن دعت الضرورة لذلك، على أن يتاح لكل مسلم أن يترشح وينتخب لإشغال هذا المنصب، بينما بقيت المعتزلة متشــبثة برأيها باختيار الإمام من قبل الأمة الإســلامية؛ لأن الله لم ينص على رجل بعينه، كما لم يحدد رســـول الله (ص) ولم يتعرض لذكر خلفائه، لذا فإن اختياره مفوض إلى عامة المسلمين سوا أكان قرشياً أم غير قرشي من أهل مكة على أن تتوافر فيه شروط الإيمان والعدالة[2].

وإن كانت التيارات الدينية قد لعبت دوراً في نشـــأة المعتزلة فأضـــاف الجاحظ وعبد الجبار والشهرستاني أن هذه التيارات بعينها كانت عاملاً رئيساً في قيام المعتزلة إضافة إلى عوامل أخرى، فقالا: إن المعتزلة قامت للدفاع عن الدين الجديد ضـــد الديانات التي كانت موجودة أنذاك (كالمســيحية واليهودية)، وقد ردت عليها المعتزلة وأفادت منها إفادة كبرى[3]، أوضــحها عبد الجبار وهي على شكل مناظرات ومحاورات كانت تدور بين نفر المعتزلة وغيرهم[4].

واتفق الجاحظ وابن قتيبة وعبد الجبار والشهرستاني أن للفلسفة والفلاسفة كل الدور في ازدهار الفكر الاعتزالي ونهضتهِ، فالمعتزلة تعتمد على العقل بالدرجة الأولى فوجدوا في البلاد التي فتحها المسلمين الوسيلة لإعلاء قيمة العقل من خلال الدراسة في مدارسها الفلسفية وعلى سبيل المثال لا الحصر

---

[1] الجاحظ، رسائل، ج2، ص20. ج4، ص98. البيان، ج1، ص(15–17). ابن قتيبة، تأويل، ص11، ص55. المسعودي، مروج، ج4، ص194. عبد الجبار، فضل، ص109. شرح، ص152. المغني، ج20، ص16.

[2] المسعودي، مروج، ج3، ص186. عبد الجبار، شرح، ص222. المغني، ج11، ص282. انظر للمقارنة: ابن المرتضى، التنبيه، ص4. أنظر أيضاً: امين، أحمد، ظهر، ج3، ص125. الهلة، عائشة، أثر، ص20.

[3] الجاحظ، العثمانية، ص220. ج4، ص98. البيان، ج1، ص(15–17). ابن قتيبة، تأويل، ص11، ص55. عبد الجبار، فضل، ص109. شرح، ص122. المغني، ج20، ص16. الشهرستاني، نهاية، ص231.

[4] عبد الجبار، شرح، ص152. المغني، ج20، ص26. انظر أيضاً: الفيومي، محمد، المعتزلة، ص26.

مدرسة الإسكندرية التي عملت بالدراسات اللاهوتية والفلكية[1]، فرأى الجاحظ اصطدام هذا التراث الضخم بدينهم الجديد، فشمر رجالات المعتزلة عن سواعدهم لمناهضتهم فدرسوا الفلسفة، فهي وسيلة وليست غاية[2].

ومما لا جدال فيه أن المعتزلة ألفوا مؤلفات للرد على الجهمية والرافضية والثنوية وكل المعتقدات المجوسية، وحينما أخذ هؤلاء على عاتقهم مهمة الدفاع عن الدين تبين لهم بادئ ذي بدء، أن خصومهم أقوى منهم سلاحاً، وأمضى منهم لساناً، وأقدر عليهم ثقافة نتيجة حضارتهم العريقة، إذ كان لهم باع طويل في الفلسفة ومختلف العلوم العقلية، واطلاع واسع على مختلف ميادين الفكر البشري، فمصر وسوريا خاضعتان للدولة الرومانية آنذاك، ويكفي أن نعرف جيداً أن هناك مؤسسات ثقافية لإشباع حركة لاهوتية كمؤسسة جنديسابور والرها[3]، ويذكر الشهرستاني، أن أول معتزل استفاد من نتاج ثقافة هؤلاء هو 'إبراهيم النظام' أستاذ الجاحظ[4]، وأورد عبد الجبار أن المعتزلة قد قاموا بأشد ما احتاج إليه الإسلام، وإن الهدف الذي يرمي إليه هؤلاء في الفلسفة هو استخدامها للرد على خصومهم، ولذلك فقد أحدثت الفلسفة لدى المعتزلة انقلابا خطيرا على عقليتهم، كما أحدثت في فكرهم ثورة عنيفة، وبدأوا ينظرون إليها، وإلى فلاسفتها في مرتبة أسمى لأنهم حاملو شعاع العلم الذي بدونه لن تتمكن البشرية من تشييد حضارتها[5]، فأخذوا على عاتقهم أن يكونوا سفراء لمناقشة الفكر والفلسفة، وتقديم الفكر الإسلامي في إطار فلسفي مع رجال الدين[6].

2.5 المؤسسون وخلفياتهم الاجتماعية والثقافية والسياسية

تناولت مصادر الدراسة وبشكل متفاوت الحديث عن الشخصيات التي لعبت دوراً في تأسيس حركة الاعتزال، وسلطت الضوء على نشأتهم وثقافتهم وخلفياتهم الاجتماعية، ولعل أدق الملاحظات وأبرزها

---

[1] الجاحظ، الحيوان. ج4، ص442. البيان، ج1، ص(15-17). ابن قتيبة، تأويل، ص11، ص55. عبد الجبار، شرح، ص117. الشهرستاني، نهاية، ص233. -انظر أيضاً: الهلة، عائشة، أثر، ص22.

[2] الجاحظ، العثمانية، ص23. رسائل، ج4، ص310. انظر أيضاً: عمارة، محمد، تيارات، ص87.

[3] خيون، رشيد، معتزلة، ص، (19-21).

[4] الشهرستاني، الملل، ج1، ص167. نهاية، ص178.

[5] عبد الجبار، فضل، ص189.

[6] خيون، رشيد، معتزلة، ص21.

هي انحدارهم جميعاً من البصرة وتحديداً من طبقة الموالي ومن أصحاب الحرف ودلالة ذلك هو ارتباط انحداراتهم الاجتماعية بطبقات المجتمع الدنيا مع عدم إغفال تعاليهم الفكري والثقافي على غيرهم، فالمعتزلة كوكبة من أهل الفكر والنظر، اتخذوا من الفلسفة والرقي والمعرفة بديلاً عن الأحساب والأنساب، فتحقق في فرقتهم تعايش العرب والموالي* دون تنافر أو تفاخر أو عصبية، وكان الفكر العقلاني هو السُلم الذي ارتقوا عليه إلى مستوى أصبح دونه مستوى الأشراف[1].

وقد نقل الجاحظ: "أن كبار المتكلمين ورؤساء النَّظارين (وعلى رأسهم المعتزلة) كانوا فوق أكثر الخطباء، وأبلغ من كثير من البلغاء، وهم تخيروا الألفاظ لتلك المعاني، وهم اشتقوا لها من كلام العرب تلك الأسماء، وهم اصطلحوا على تسمية ما لم يكن له في لغة العرب اسم، فصاروا في ذلك سلَفا لكل خلف، وقدوة لكل تابع"[2].

ووصفهم في موضع آخر بالغالبين على الكلام، الغالبين على أهله فالكلام منهم بدأ وفيهم نشأ، ولهم الكتب المشهورة والمصنفة في هذا الباب، فأضحوا جاهزين للرد على المخالفين من أهل الإلحاد والزندقة، ولهم المقامات في الدفاع عن الإسلام، فالمعتزلة بكل طبقاتهم هم فرسان المنهج العقلي، منهم الفلاسفة والمتكلمون والفقهاء، ولهم باع طويل في مواجهة ريح الخرافة والشعوذة في المجتمع الإسلامي، فقد أسهموا إسهاماً عظيماً في إعلاء شأن العقل وتوجيه السهام إلى فكرة الخرافة التي شاعت في تلك المجتمعات[3].

عدَّ **واصل بن عطاء** مؤسس حركة المعتزلة التي ظهرت بالبصرة في بداية القرن الثاني للجهرة، وواضع أسسها وقواعدها، القائمة على العقل والمنطق والحجة والعلم والنقد والتأويل والإرادة والتوحيد والعدل والمساواة والحرية والإجماع في شرح العقائد الإسلامية وتفسيرها في مواجهة المدرسة السلفية، التى تستند إلى الجبر وإلغاء الحرية العقلية وتعتمد على النقل والحفظ والشكل والنصوص

---

* الموالي: هم الرواة الذي يعود أصلهم إلى قبائل غير عربية، ولكنهم ينسبون إلى قبائل عربية بالولاء، كقولهم: "مولى قريش". أنظر: الذهبي، سير، ج13، ص345.

[1] خيون، رشيد، معتزلة، ص(23-25).

[2] الجاحظ، البيان، ج1، ص106.

[3] م.ن، ج1، ص220.-انظر أيضاً: الفيومي، محمد، المعتزلة، ص(188-190).

والمأثورات وبرع في علوم الكلام والتأويل والفقه والتفسير والحديث واللغة والأدب والفلسفة، فهو رأس مخروط الاعتزال إلى أن فُصل بالتدريج إلى قاعدته[1].

واتفق الجاحظ وابن قيبة والأشعري وعبد الجبار والشهرستاني أن واصل بن عطاء مولى لبني ضبة (القبيلة التي انتقلت بعد الإسلام من نجد إلى العراق وسكنت الجزيرة الفراتيه) وقيل لبني بطن من بني قريش من قبيلة كنانة[2]، وقيل لبني هاشم[3]، كناه المسعودي بأبي حذيفة[4]، والجاحظ بأبي الجعد[5]، نسبة للجعد بن درهم (ت105هـ/724م) داعية الفكر وإعلاء العقل الذي اشتهر في نهايات الدولة الأموية، وبالغ في توحيد الله وتنزيهه، وقال بنفي الصفات التي تقول بالتشبيه وتأويلها وصولاً إلى فكرة خلق القرآن التي تأثر بها لاحقاً واصل بن عطاء[6]، ولقبهُ الجاحظ بالبصري نسبة إلى مدرسة البصرة المعتزلية[7].

ولد واصل حسب الجاحظ والمسعودي وابن قتيبة وعبد الجبار والشهرستاني في المدينة سنة (80هـ/699م) وعاش بها[8]، وذكر الجاحظ أن واصل بن عطاء تزوج أخت عمرو بن عبيد والتي عرفت بأم يوسف[9]، في الوقت نفسه سكتت مصادر الدراسة بالحديث عن والديه، ولم تذكر سوى ما

---

[1] خيون، رشيد، معتزلة، ص33. سهيل، قاشا، المعتزلة، ص34.

[2] الجاحظ، رسائل، ج2، ص20. ج4، ص98. البيان، ج1، ص14. ابن قتيبة، تأويل، ص11. الأشعري، مقالات، ج1، ص55. الإبانة، ص72. عبد الجبار، فضل، ص109. شرح، ص122. المغني، ج20، ص134. الشهرستاني، الملل، ج1، ص56. نهاية الأقدام، ص66. انظر للمقارنة: ابن سعد، الطبقات، ج8، ص461. المبرد، الكامل ج3، ص(72-73). الحموي معجم الأدباء، ج19، ص234. الذهبي، سير، ج4، ص165. ابن العماد، شذرات، ج1، ص128.
-انظر أيضاً: بدوي، عبد الرحمن، مذاهب، ص97. خيون، رشيد، معتزلة، ص63. عمارة، محمد، المعتزلة، ص(44-46).

[3] ابن سعد، الطبقات، ج8، ص462. المبرد، الكامل، ج3، ص(72-73). الحموي، معجم الأدباء، ج19، ص234. الذهبي، سير، ج4، ص165.

[4] المسعودي، مروج، ج4، ص104. انظر للمقارنة: ابن سعد، الطبقات، ج8، ص461. المبرد، الكامل، ج3، ص72. الحموي معجم الأدباء، ج19، ص234. ابن العماد، شذرات، ج1، ص128.

[5] الجاحظ، رسائل، ج2، ص20. ج4، ص98. البيان، ج1، ص33. انظر للمقارنة: المبرد، الكامل ج3، ص(72-73).

[6] المبرد، الكامل ج3، ص(72-73).

[7] الجاحظ، رسائل، ج2، ص20.-انظر أيضاً:الفيومي، محمد، المعتزلة، ص151.

[8] الجاحظ، رسائل، ج2، ص20. ج4، ص98. البيان، ج1، ص33. ابن قتيبة، تأويل، ص72. المعارف، ص154. عبد الجبار، فضل، ص109. الشهرستاني، الملل، ج1، ص(60-63).

[9] الجاحظ، البيان، ج1، ص33. ج3، ص333. ج4، ص64.

ذكره عبد الجبار أن واصـــلاً ورث عن أبيه عشـــرين ألف درهم، ولم يمس منها شـــيئاً، وقال لأصـحابهِ:"من احتاج منها شيئاً فليأحذهُ ، ومن كان عندهُ فضـل فليبقِ لمن يحتاج "وكان يفعل ذلك الى أن مات[1].

أجمع الجاحظ وابن قتيبة وعبد الجبار أن واصـــلاً لُقب بالغّزال لممارســـتهِ حرفة الغزَل في دكان البصـرة، وقيل لجلوسـهِ الطويل بسـوق الغزالين؛ ليعرف النسـاء الفقيرات المتعففات ليعطيهن بعض ربح يومه وأكلهِ[2]، وأورد الجاحظ وعبد الجبار والشـهرسـتاني أيضـاً بأن اللقب التصـق بهِ؛ لأنه كان يجلس عند صاحب حانوت غزل من الموالي ينعت أبا عبد الله الهلالي، مولى قطن الهلالي[3].

وأوضـحت مصـادر الدراسة أن أغلب شيوخ الاعتزال قد لُقبوا بألقاب مهن وأعمال مارسوها بالبصرة، وقد استخدمت بعض هذه المصـادر هذه الألقاب كمَثالب ضـدهم أو لإبراز خلفياتهم القبلية والمهنية والثقافية وصناعتها[4].

وذكر الجاحظ وابن قتيبة والأشـعري وعبد الجبار أن واصـلاً اشـتهر بطول عنقه واعوجاجها الظاهر وهي عاهة جلبت له طعناً وحطاً من قيمتهِ[5] وأشـــار الجاحظ إلى انتقاد عمرو بن عبيد لعاهته

---

[1] عبد الجبار، فضل، ص109. انظر للمقارنة: ابن سعد، الطبقات، ج8، ص461. المبرد، الكامل ج3، ص(72–73). الحموي معجم الأدباء، ج19، ص234. الذهبي، سير، ج4، ص165. ابن العماد، شذرات، ج1، ص128.

[2] الجاحظ، رسائل، ج2، ص20. ج4، ص98. البيان، ج1، ص33، الحيوان، ج5، ص405. ابن قتيبة، تأويل، ص72. عيون، ج1، ص65. عبد الجبار، فضل، ص109.

[3] الجاحظ، البيان، ج1، ص45. رسائل، ج2، ص20. ج4، ص98. الحيوان، ج5، ص405. عبد الجبار، فضل، ص42. الشهرستاني، الملل، ج1، ص60، 42. نهاية، ص142. انظر للمقارنة: ابن سعد، الطبقات، ج8، ص461. المبرد، الكامل ج2، ص122. الحموي معجم الأدباء، ج19، ص234. الذهبي، سير، ج4، ص165. ابن العماد، شذرات، ج1، ص128.

[4] الجاحظ، رسائل، ج2، ص20. ج4، ص98. البيان، ج1، ص117. الحيوان، ج4، ص67. ابن قتيبة، تأويل، ص51. عيون، ج1، ص45. اليعقوبي، تاريخ، ص158. الطبري، صريح، ص38. الأشعري، مقالات، ج1، ص55.الإبانة، ص72. المسعودي، مروج، ج2، ص154. عبد الجبار، فضل، ص109. شرح، ص122. المغني، ج20، ص134. الشهرستاني، الملل، ج1، ص(48–50)، ص52. نهاية، ص333. مصارعة، ص82.

انظر للمقارنة: الأصفهاني، الأغاني، ج3، ص24. الرازي، اعتقادرات، ص29. انظر أيضا: خيون، رشيد، معتزلة، ص68

[5] الجاحظ، الحيوان، ج4، ص67. البيان، ج1، ص14، ص23. ابن قتيبة، تأويل، ص54. المعارف، ص199. الاشعري، مقالات، ج1، ص55. عبد الجبار، فضل، ص109.

قائلاً:"أرى عنقاً لا يفلح صاحبها، فرد عليه قائلاً: من عاب الصنعة، فقد عاب الصانع فاعتذر له فوراً"[1].

وأورد الجاحظ وعبد الجبار والشهرستاني إصابة واصل بلثغة شديدة في حرف الراء ، وكان ينطقه غيناً، وهي عاهة لسانية شوهت بيانهِ، وأفسدت بليغ كلامهِ، وأضعفت حججه في إقناع الخصوم خاصة أنه إمام مذهب كلامي، وقد احتال على اللثغة، وأسقط حرف الراء من خطبهِ ورسائلهِ وحروف منطقه[2].

عَدَّ الجاحظ وعبد الجبار من خلال نصوصه أن جذور العبودية واللثغة الساكنة في حرف الراء نقطة انطلاق في دواخله، ساعدتهُ في عملية البحث عن فضاءات الحرية والإبداع والنقد[3]. وأورد الجاحظ وعبد الجبار والشهرستاني نصاً يدعم ذلك فقالا: "لما علم واصل أنه ألثغ فاحش اللثغ، وأن مخرج ذلك منه شنيع، وأنه يُريد الاحتجاج على أرباب النحل وزعماء الملل، ومن أجل الحاجة إلى حسن البيان وإعطاء الحروف حقوقها من الفصاحة، رام أبو حذيفة إسقاط حرف الراء من كلامه وإخراجها من منطقهِ[4].

وأعطى الجاحظ مثالاً يدل على براعة واصل وقدرته اللغوية المستمدة من بنيته العلمية والثقافية، فقد أراد شخص إحراجه، فطلب منه قراءة نص يكثر فيه حرف الراء، "أمر أمير الأمراء الكرام أن يحفر بئر على قارعة الطريق فيشرب منه الصادر والوارد " فقرأ النص بسرعة مستبدلاً مكوناته محافظاً

---

[1] الجاحظ، الحيوان، ج5، ص 237. البيان، ج1، ص14. انظر للمقارنة: الرازي، اعتقادرات، ص29. المبرد، الكامل ج2، ص162. الأصفهاني، الأغاني، ج3، ص24. ابن عبد ربه، العقد، ج4، ص95. انظر أيضا: خيون، رشيد، معتزلة، ص68. عمارة، محمد، المعتزلة، ص19.

[2] الجاحظ، الحيوان، ج4، ص450. البيان، ج1، ص(15-17)، ص21، ص67. عبد الجبار، فضل، ص109. شرح، ص122. المغني، ج20، ص134. الشهرستاني، الملل، ج1، ص(48-50). انظر للمقارنة: المبرد، الكامل ج2، ص162. بن عبد ربه، العقد، ج4، ص95. الرازي، اعتقادرات، ص29. الحموي، معجم الأدباء، ج19، ص233.

[3] الجاحظ، رسائل، ج2، ص20. ج4، ص98. البيان، ج1، ص17. الحيوان، ج4، ص 217. عبدالجبار، فضل، ص188. انظر للمقارنة:- المبرد، الكامل ج2، ص162. بن عبد ربه، العقد، ج4، ص95. الحموي، معجم الأدباء، ج19، ص233.

[4] الجاحظ، الحيوان، ج4، ص450. البيان، ج1، ص(15-17). العثمانية، ص19. عبد الجبار، فضل، ص109. شرح، ص122. المغني، ج20، ص134. الشهرستاني، الملل، ج1، ص(48-50). انظر أيضاً: أمين، أحمد، فجر، ج2، ص122. خيون، رشيد، معتزلة، ص68.

في الوقت ذاته على معناه، فقال: "حكم حاكم الحكماء الفخام أن ينبش جبٌّ على جاوة الممشـــى، فيسقي منها الصادي والغادي"[1].

وأورد الجاحظ وعبد الجبار إشـــارات حول زهدهِ وعبادتهِ وكثرة علمه، فوصـــفته زوجتهُ بكثرة العبادة والصـــلاة، فكان يقرأ القرآن طوال الليل، فإذا مرت به أية فيها حجة على مخالف كتبها ثم عاد إلى صـــلاتهِ[2]، وانفرد عبد الجبار بالقول: إن واصـــلاً بلغ ذروة الكمال في الزهد والرغبة عن الدنيا، كما وصـــفه بشـــجاعة فكرهِ ورجاحة عقلهِ، أثر المصـــلحة العامة على الخاصـــة، وحاز على أنبل القيم الأخلاقية، وأسمى الفضائل الإنسانية، الأمر الذي مكنه أن يتبوأ الزعامة الفكرية في عصره[3].

وأظهر الجاحظ وعبد الجبار شـهادة عمرو بن عبيد في شـخص واصـل وتقواهُ، فقالا: "والله ما رأيتُ أعبد من واصل قط ولا رأيت أعلم منه، والله صحبتهُ عشرين سنة ما رأيتهُ عصى الله قط"[4].

واتصـف واصـل حسـب ابن قتيبة وعبد الجبار بالشـجاعة في إبداء أرائهِ الكلامية والسـياسـية، على الرغم من تسلط النظام السياسي وبغيه وظلمه في عهدهِ وسقوط الكثير من العلماء ضـحية مواقفهم الفكرية والسياسية[5].

وأغفلت مصـادر الدراسـة الحديث عن خلفيات واصـل الثقافية والاجتماعية، في الوقت الذي أشـارت إليها كتب الأنساب والسير والتراجم، فقد تلقى العلم على مرحلتيين متتاليتين، الأولى بالمدينة والثانية بالبصرة، ولكل منها شيوخها، ففي المدينة تتلمذ عل يد محمد بن علي بن أبي طالب المعروف بابن

---

[1] الجاحظ، الحيوان، ج4، ص450. البيان، ج1، ص15.

[2] الجاحظ، الحيوان، ج4، ص450. البيان، ج1، ص(15-17). العثمانية، ص19. عبد الجبار، فضل، ص109. شرح، ص122. انظر أيضاً: أمين، أحمد، فجر، ج2، ص122. خيون، رشيد، معتزلة، ص68.

[3] عبد الجبار، فضل، ص263. انظر للمقارنة:. المبرد، الكامل ج2، ص162. بن عبد ربه، العقد، ج4، ص95. الحموي، معجم، ج19، ص233. -انظر أيضاً: خيون، رشيد، معتزلة، ص68.

[4] الجاحظ، الحيوان، ج4، ص49. البيان، ج1، ص(15-17). عبد الجبار، فضل، ص104. شرح، ص544. انظر أيضاً: أمين، أحمد، فجر، ج2، ص122. خيون، رشيد، معتزلة، ص71.

[5] ابن قتيبة، تأويل، ص54.عيون، ج1، ص34. عبد الجبار، فضل، ص402.

الحنفية (ت81هـ/700م) الذي رباه وعلمه؛ لذا فقد وضعت المعتزلة الأستاذ في الطبقة الثانية من طبقاتها[1].

وقال الجاحظ عندما سُئل عبد الله محمد بن الحنفية المعروف بأبي هاشم (ت98هـ/716م) عن علم والده قال: "إن أردت أن تعلم ذلك فانظر إلى أثره في واصل، ووافقت الشيعة على ذلك"[2]، وأضاف الجاحظ أن أبا هاشم تلقى مع واصل علم والده، ثم صحبه بعد موت أبيه صحبة طويلة[3]، وعدَّت بعض كتب الملل والنحل تتلمذ واصل هذا مجرد مزاعم من أصحابه طلباً للكرامات في صلة مع آل محمد[4].

والتقى سنة (78هـ/697م) بالبصرة بالقدري معبد الجهني (ت80هـ/699م) والجبري جهم بن صفوان (ت128هـ/746م)، بذلك تكون ينابيع الاعتزال عنده وزميله عمرو بن عبيد هي من تأثيرات أبي هاشم بالمدينة ومعبد والجهم بالبصرة، ومن هؤلاء تبلورت أفكاره بمذهب جديد عرف بالاعتزال[5].

وأغفلت مصادر الدراسة بشكل واضح علاقة واصل العلمية والثقافية مع رموز الشيعة آنذاك، فربما شككت في تلقيهِ العلم على يد محمد بن الحنفية؛لأن التلميذ ولد سنة (80هـ/699م) ومات الأستاذ سنة (81هـ/700م)، الأمر الذي يحول دون تصديق العلاقة العلمية بين الطرفين[6].

وشكك عبد الجبار الحديث بوجود مجالس علمية بين واصل وعبد الله بن محمد بن الحنفية (أبي هاشم)، لأن الأول دخل الكتاب، وهو لم يبلغ الحلم بعد عام (87هـ/706م) أو (88هـ/707م)ـــ،

---

[1] المبرد، الكامل ج2، ص162. ابن عبد ربه، العقد، ج4، ص95. الرازي، اعتقادرات، ص29. الحموي، معجم الأدباء، ج19، ص233. بن أبي الحديد، شرح، ج5، ص141. ابن المرتضى، طبقات، ص78.

[2] الجاحظ، الحيوان، ج4، ص95. انظر للمقارنة: المبرد، الكامل ج2، ص162. بن عبد ربه، العقد، ج4، ص95. المطلي، التنبيه، ص42. الحموي، معجم الأدباء، ج19، ص233. بن أبي الحديد، شرح، ج5، ص141. بن المرتضى، أمالي، ص161. انظر أيضاً: أمين، أحمد، فجر، ج2، ص152. خيون، رشيد، معتزلة، ص71.

[3] الجاحظ، البيان، ج1، ص46. انظر للمقارنة: ابن المرتضى، أمالي، ص122. الآمدي، الأحكام، ج1، ص327.

[4] البغدادي، الفرق، ص84. انظر أيضاً: الفيومي، محمد، المعتزلة، ص152.

[5] عمارة، محمد، تيارات، ص45.

[6] الآمدي، الأحكام، ج1، ص327. البلخي، فضل، ص127. انظر أيضاً: خيون، رشيد، معتزلة، ص71.

وكان عمر الثاني آنذاك 75 عاما[1]؛ لذا فإن الإشارة إلى هذه العلاقة هي محاولة لإلصاق الاعتزال بآل البيت، وأكد الشيعة أيضاً تتلمذ زيد بن علي بن الحسن المولود (78هـ/697م) على يد واصل بن عطاء، وأشاروا إلى أنه كان يدين بمذهب الاعتزال، وهذا أمر لا يمكن قبولهِ؛ لأن واصلاً كان آنذاك في مرحلة الطفولة المبكرة[2].

وروى عبد الجبار أن واصلاً بن عطاء رد على جعفر الصادق (ت148هـ/765م) الذي اتهمهُ بالابتداع في الدين وتفريق الكلمة، فرد عليه واصل بقوله: "الحمد لله العدل في قضائه، الجواد بعطائه، المتعالي عن مذموم، والعالم بكل خفي مكتوم، نهى عن القبيح ولم يقضه، وحث على الجميل ولم يَحُلْ بينه وبين خلقه"[3].

وانفرد الجاحظ بالحديث عن علاقة واصل بن عطاء مع بشار بن برد (ت168هـ/784م) الذي عد من المتكلمين الأوائل في البصرة، ويبدو أن العلاقة نشأت في مجال الجدل والمناظرة وخاصة في المسائل العقائدية والآراء السياسية، وكان بشار من المعجبين بلغة واصل بن عطاء وخطاباته، وبرز ذلك عندما ألقى الأخير خطبة بين يدي والي البصرة خالد بن صفوان سنة (129هـ/746م)[4].

وقال الجاحظ في موضع آخر: إن العلاقة بينهما سرعان ما انقطعت وساءت إلى أبعد الحدود ويعود ذلك لتصريح بشار بعدة آراء مثل تكفيره للصحابة؛ لأنهم تركوا بيعة علي بن أبي طالب، وتكفيره لعلي أيضاً، وقولهِ بالرجعة (أي الاعتقاد في الرجوع بعد الموت إلى الدنيا قبل يوم القيامة)، وهي آراء تشكك في تبني بشار بن برد لها، فكان يعيش خلال هذه الفترة في مرحلة مراجعة فكرية، وقد هاجم واصل بشار بن برد قائلاً: "أما لهذا الأعمى الملحد المُكنى بأبي معاذ من يقتله، أما والله لولا الغيلة

---

[1] عبد الجبار، فضل، ص119. انظر للمقارنة: البلخي، فضل، ص127.

[2]. البلخي، فضل، ص127. الآمدي، الأحكام، ج1، ص327. ابن المرتضى، طبقات، ص22. انظر أيضاً: أمين، أحمد، فجر، ج2، ص152. خيون، رشيد، معتزلة، ص71.

[3] عبد الجبار، فضل، ص348. انظر أيضاً:الفيومي، محمد، المعتزلة، ص152.

[4] الجاحظ، البيان، ج1، ص24، 27، 46. رسائل، ج3، ص172. انظر أيضاً:الفيومي، محمد، المعتزلة، ص153.

من سجايا الغالية لدست إليه من يبعج بطنه في جوف منزله أو في حلقه، ثم لا يتولى ذلك إلاعقيلي أو سدوسي"[1].

وتحدث الجاحظ وعبد الجبار عن مغادرة واصل بن عطاء المدينة إلى البصرة لتلقي العلم على يد علمائها بعد وفاة أبي هاشم عبد الله محمد بن الحنفية، نظراً للوشائج القوية التي تربط بينهما، وربما اختار المقام الجديد نظراً لاكتساء البصرة بثوب العلم والحرية الفكرية إضافة إلى طموحهِ الشديد إلى التميز والإبداع[2].

ولم تجب مصادر الدراسة أو غيرها عن أسباب عدم وجود شيوخ لواصل بن عطاء في أثناء وجوده بالمدينة، على الرغم من أن أهلها أشد التزاماً بالسنة، فهل كان سبب ذلك ارتباطه ومعاناته من العبودية والولاء؟ كما لم تجب هذه المصادر عن أسباب عدم اعتباره من علماء الرجال والطبقات في البصرة على الرغم من تلقيهِ العلم على يديهم، فهل امتهانه الغزل وراء ذلك؟ ربما كانت الإجابة عن السؤالين معاً (بنعم)[3].

وأجمع الجاحظ وابن قتيبة وعبد الجبار والشهرستاني على تتلمذ واصل على يد الحسن البصري وملازمتهِ لمجلسهِ وشدة انتباههِ لدروسهِ وانصاتهِ لشروحهِ، فظن بعض الحضور أنه مصاب بالخرس لشدة صمتهِ[4].

---

[1] الجاحظ، البيان، ج1، ص15، 26، 49. الحيوان، ج5، ص415. البرصان، ص48. أنظر للمقارنة: الأصفهاني، الأغاني، ج3، ص215. الحموي، معجم الأدباء، ج19، ص24.
انظر أيضاً: أحمد، أمين، فجر، ج2، ص152. خيون، رشيد، معتزلة، ص73.

[2] الجاحظ، الحيوان، ج4، ص95. عبد الجبار، فضل، ص252. انظر للمقارنة: المبرد، الكامل ج2، ص162. بن عبد ربه، العقد، ج4، ص95. الحموي، معجم الأدباء، ج19، ص233. بن أبي الحديد، شرح، ج5، ص141. بن المرتضى، أمالي، ص114. المقريزي، خطط، ج2، ص345. أنظر أيضاً: الفيومي، محمد، المعتزلة، ص152.

[3] خيون، رشيد، معتزلة، ص67.

[4] الجاحظ، الحيوان، ج4، ص49. البيان، ج1، ص(15-17). ابن قتيبة، عيون، ج1، ص115. عبد الجبار، فضل، ص104. الشهرستاني، الملل، ج1، ص51. انظر للمقارنة: المبرد، الكامل، ج2، ص162. الرازي، اعتقادرات، ص45. بن عبد ربه، العقد، ج4، ص95. الحموي، معجم الأدباء، ج19، ص233.

واتفقت مصادر الدراسة باستثناء اليعقوبي والطبري على قدرة واصل بن عطاء على الجدل والمناظرة والعمل والإصرار، فبعث دعاتهِ إلى الآفاق وأنفذ أصحابه بالبلاد، فأرسل عبد الله بن الحارث إلى المغرب فأجابه خلق كثير، وبعث إلى خراسان حفص بن سالم فدخل ترمذ ولزم المسجد حتى اشتهر، ثم ناظر جهماً فقطعه، ورجع إلى قول أهل الحق فلما عاد حفص إلى البصرة، رجع جهم إلى قول الباطل، وبعث القاسم بن الصعيدي إلى اليمن، وبعث أيوب بن الأوتر إلى الجزيرة والحسن بن ذكوان إلى الكوفة، وعثمان الطويل إلى أرمينية وقد نجح هولاء في نشر الاعتزال وإسناد الحركات المناهضة للسلطات الأموية، ثم العباسية، ولم تذكر المصادر ميولاً سياسية لهؤلاء الدعاة[1].

وأشار الجاحظ وعبد الجبار إلى غزارة إنتاج واصل الفكري وكثرة مؤلفاته في مختلف فنون المعرفة الرائجة في عصره، ونوه بأسبقية الرجل في التأليف في مباحث علم الكلام[2]، وأورد اليافعي في كتابه مرآة الجنان إلى أن له عدة تصانيف في علم الكلام[3].

وقال الجاحظ لم يُعرف في الإسلام من كتب على أصناف الملحدين وعلى طبقات الخوارج وعلى غالية الشيعة والمتشابهين في قول الحشوية* قبل واصل، وكل أصل نجدهُ في أيدي العلماء في الكلام والأحكام فإنما هو منه[4].

---

[1] الجاحظ، رسائل، ج2، ص2، ج4، ص98. البيان، ج1، ص14. الحيوان، ج4، ص 57، ج5، ص61. ابن قتيبة، تأويل، ص51. عيون، ج1، ص45، ص38. الأشعري، مقالات، ج1، ص55. الإبانة، ص72. المسعودي، مروج، ج2، ص154. عبد الجبار، فضل، ص240، شرح، ص122. المغني، ج20، ص134. الشهرستاني، الملل، ج1، ص(48–50)، ص52. نهاية الاقدام، ص361. انظر للمقارنة: ابن سعد، الطبقات، ج8، ص461. المبرد، الكامل ج3، ص72. الحميري، الحور، ص262. الحموي ومعجم، ج19، ص234. الذهبي، سير، ج4، ص165. ابن المرتضى، طبقات، ص32. ابن العماد، شذرات، ج2، ص128.

انظر ايضاً: أمين، أحمد، ضحى، ج3، ص92. بدوي، عبد الرحمن، مذاهب، ص97. خيون، رشيد، معتزلة، ص63. عمارة، محمد، المعتزلة، ص(44–46).

[2] الجاحظ، رسائل، ج2، ص20. عبد الجبار، فضل، ص241. انظر للمقارنة: ابن النديم، الفهرست، ص232.

[3] اليافعي، مرآة، ج1، ص273. انظر أيضاً: الفيومي، محمد، المعتزلة، ص154.

* الحشوية: هي فرقة من الفرق الإسلامية، سمّيت بالحشوية، لأنّهم يحشون الأحاديث التي لا أصل لها في الأحاديث المروية عن رسول الله (ص)، وجميع الحشوية يقولون بالجبر والتشبيه، وتوصيفه تعالى بالنفس واليد والسمع والبصر، وقالوا: إنّ كلّ حديث يأتي به الثقة من العلماء فهو حجّة أيّاً كانت الواسطة. انظر: الشهرستاني، الملل، ج1، ص242. ابن تيمية، منهاج، ج2، ص522.

[4] الجاحظ، البيان، ج1، ص25. الحيوان، ج6، ص252.

وذكر عبد الجبار كتاب واصل الألف مسألة في الرد على المانوية، الذي يعدّ أول مصنف في الرد على الفرق المناوئة للإسلام، وقد أفاد منه رؤساء المعتزلة بعد ذلك[1]، وذكر الجاحظ كتاب أصناف المرجئة الذي يبين فيه أصـــنافهم ومذاهبهم، وللكتاب أهمية بالغة؛ لأن واصـــل أبدى فيه رأيهُ في قضـــية مرتكب الكبيرة وأنه في منزلة بين المنزلتين، واصـــطدم معهم لأنه رفض قبول رأيهم بأنه لايضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة[2]، وكتاب معاني القرآن الكريم الذي ضمته مروياته في التفسـير حسـب أصـول الاعتزال الذي أحدثها، وكتاب طبقات أهل العلم والجهل الذي تكلم فيه عن الفرق الإســلامية التي تخالفه في أصــول الاعتزال كالجبرية والمرجئة، وكتاب المنزلة بين المنزلتين الذي بحث فيه الأصــل الأول من الأصــول التي اعتزل بها حلقة الحســن البصــري وشـرع في تأسـيس مذهبه[3]، وذكر عبد الجبار أيضـاً كتاب الفتاوي الذي يتضـمن وجه نظر واصـل في العديد من الآراء الفقهية لكونه من أقدر الناس على استنباط الاحكام الشرعية[4]، وكتاب الخطب في التوحيد والعدل، وكتاب التوبة التي يتعلق بمصـــير مرتكب الكبيرة إذا خرج من الدنيا على توبة أو غير توبة[5] وذكر الجاحظ كتاب الســبيل إلى معرفة الحق ورســالته إلى عمرو بن عبيد، وخطبه في النكاح[6] وبعد أن قضــى واصــل حياة حافلة ومليئة بالنشــاط الفكري والعقلي، فقد أجمعت معظم مصادر الدراسة أنه توفي سنة (131هـ/748)[7].

---

[1] عبد الجبار، فضل، ص241. انظر للمقارنة: الحموي، معجم الأدباء، ج19، ص247.

[2] الجاحظ، البيان، ج3، ص62. انظر للمقارنة: ابن النديم، الفهرست، ص252. بن عبد ربه، العقد، ج1، ص341. انظر أيضاً: أمين، أحمد، ضحى، ج3، ص291.

[3] ابن النديم، الفهرست، ص251. بن خلكان، وفيات، ج6، ص7. بن حجر، لسان، ج6، ص241.

[4] عبد الجبار، فضل، ص241. انظر للمقارنة: الحموي، معجم الأدباء، ج19، ص247.

[5] بن عبد ربه، العقد، ج1، ص341. ابن المرتضى، امالي، ص123.

[6] الجاحظ، البيان، ج1، ص15، ص23.

[7] الجاحظ، رسائل، ج2، ص20. ج4، ص98. البيان، ج1، ص24. الحيوان، ج4، ص57. ج5، ص61. ابن قتيبة، المعارف، ص400. عيون، ج1، ص45، ص38. الأشعري، مقالات، ج1، ص55. المسعودي، مروج، ج4، ص184. عبد الجبار، فضل، ص240. المغني، ج20، ص134. الشهرستاني، الملل، ج1، ص(48–50)، ص52. نهاية، ص361. انظر للمقارنة: ابن سعد، الطبقات، ج8، ص461. المبرد، الكامل، ج3، ص123. الحموي معجم الأدباء، ج19، ص234. الذهبي، سير، ج4، ص165. ابن العماد، شذرات، ج1، ص128.

يرتبط اســم **عمرو بن عبيد** بمرحلة تأســيس مبادئ المعتزلة وانتشــار أفكارها، ويُعدّ الرجل الثاني عندهم، والأول بعد وفاة واصـل بن عطاء، وكان من أعلم الناس بأمور الدين، إماماً مجتهداً مجادلاً قوي الحجة في عرض آرائه والاستدلال عليها، وهو صاحب نزعة عقلية في الفكر الحديث والتفسير والفقه والتأويل ومدافع عنيد عن الحرية الإنسـانية في الدين والدنيا ضـمن منظومة مسـؤولة متكاملة ملتزمة، كما وعدَّ نموذجاً مضـيئاً للمقاومة ، ورفض الانصـياع لأهواء الحاكم ورغباته، فهو رصـيدٌ حيّ في تاريخ الفكر الإسلامي ومدارسهِ[1].

وأوردت مصـادر الدراسـة باستثناء اليعقوبي سلسـلة نسـبهِ، فقالوا هو عمرو بن عبيد بن باب، وقيل كيســان البصــري، مولى لآل عرادة بن يربوع بن مالك من بني تميم، وقيل مولى بني العدوية من القبيلة نفسها، وهو أحد الموالي ذوي الأصول الفارسية[2].

وكان جدهُ باب فيما يقول الجاحظ والمسـعودي والأشـعري أحد سـبايا كابل (ثغر من ثغور بلخ من بلاد فارس أو ما يعرف ببلاد ما وراء النهر) من سـبي عبد الرحمن بن سـمرة[3] (بن حبيب بن عبد شمس أحد الصـحابة الذين أسلموا يوم الفتح، وكان اسمه عبد كلال فسماه الرسول صـل الله عليه وسلم عبد الرحمن، سكن البصرة ومات سنة (50هـ/670م)[4].

---

[1] النشار، علي، نشأة، ج1، ص399. السيد، محمد، عمرو، ص(19–30). خيون، رشيد، معتزلة، ص76.

[2] الجاحظ، البيان، ج1، ص(14–17)، ص23، ص38. ابن قتيبة، المعارف، ص182. الأشعري، المقالات، ج1، ص19. المسعودي، مروج، ج3، ص313. عبد الجبار، فضل، ص35، ص68. الشهرستاني، الملل، ج1، ص(49–50). انظر للمقارنة: ابن عبد ربه، العقد، ج2، ص38. الأصفهاني، الأغاني، ج3، ص25. البغدادي، الفرق، ص20. البغدادي، تاريخ، ج12، ص166. الإسفرايني، التبصير، ص42. بن خلكان، وفيات، ج6، ص9. بن حجر، تهذيب، ج8، ص70. ابن المرتضى، المنية، ص22. السبحاني، بحوث، ج3، ص314. انظر أيضاً: الفيومي، محمد، المعتزلة، ص182. أمين، أحمد، ضحى، ج3، ص98. النشار، علي، نشأة، ج1، ص401. الخيون، رشيد، معتزلة، ص78.

[3] الجاحظ، البيان، ج1، ص22، الحيوان، ج4، ص72، ج5، ص94. المسعودي، مروج، ج2، ص61. الأشعري، مقالات، ج1، ص(10–11). انظر أيضا: رشيد، خيون، معتزلة، ص81.

[4] المبرد، الكامل ج3، ص(72–73). ابن المرتضى، طبقات، ص32.

ولد عمرو بن عبيد حسب الجاحظ والأشعري وعبد الجبار سنة (80هـ/م699) في البصرة[1] وكناهُ المسعودي وعبد الجبار بأبي عثمان[2]، ولقبهُ الجاحظ وعبد الجبار والشهرستاني بالباب[3].

وذكر ابن قتيبة وعبد الجبار أن أسرة جده استقرت بالبصرة وبدأت حياة الموالى هناك[4]، ويتضح أن جد عمرو كان عبداً، إلا أنه وأباه كانا من الموالي المحررين الذين عاشوا ضمن ظروف قبلية إجتماعية ومهنية خاصة وشروطها تضعهم في مرتبة تابعة لأسيادهم[5]، وأجمع الجاحظ وابن قتيبة وعبد الجبار أن والد عمرو كان نساجاً، ثم صار بواباً للحكم بن أيوب (زوج بنت يوسف أخت الحجاج، حيث لما ولي العراق استعمل الحكم بن أيوب على البصرة ثم عزله، ثم رده إليها) وكأن هذه المهنة لم تلب طموحه، ثم أصبح شرطياً عند الحجاج بن يوسف الثقفي (ت95هـ/714م) فكان أحد قواد سلطتهِ وحارساً في أحد سجون البصرة[6]، ولذلك ليس بعيداً أن تكون الأسرة من بقايا (الزُّط) الذين سكنوا العراق قبل ثلاثة قرون وعملوا بحراسة السجون بالبصرة[7].

وأشار ابن قتيبة والمسعودي وعبد الجبار إلى معاشرة الأب وعلاقته مع اشرار البصرة وقد انتقد الناس ولده عمراً على ذلك قائلين: "خير الناس ابن شر الناس، فقال الابن لهم صدقتم هو إبراهيم وأنا أزر"[8].

---

[1] الجاحظ، البخلاء، ج3، ص411، الحيوان، ج4، ص72، ج5، ص94. المسعودي، مروج، ج2، ص61. الأشعري، مقالات، ج1، ص(10–11). انظر أيضاً: الفيومي، محمد، المعتزلة، ص183.

[2] المسعودي، مروج، ج2، ص61. أنظر للمقارنة: المبرد، الكامل، ج3، ص116.

[3] الجاحظ، الحيوان، ج4، ص72، ج5، ص94. عبد الجبار، فضل، ص352. الشهرستاني، الملل، ج1، ص(59–60).

[4] ابن قتيبة، تأويل، ص(9–10). المعارف، ص233. عبد الجبار، فضل، ص37. انظر للمقارنة: البغدادي، الفرق، ص20. البغدادي، تاريخ، ج12، ص166. ابن خلكان، وفيات، ج6، ص9.

[5] المبرد، الكامل، ج3، ص116.ابن خلكان، وفيات، ج6، ص9.

[6] الجاحظ، ، الحيوان4ج، ص72، ج5، ص94. البيان، ج3، ص271. ابن قتيبة، تاويل، ص19. عيون، ج1، ص56، ج2، ص(170–171). عبد الجبار، فضل، ص121.

[7] المبرد، الكامل، ج3، ص116. انظر أيضا: رشيد، خيون، معتزلة، ص88.

[8] ابن قتيبة، تأويل، ص(9–10). المعارف، ص233. المسعودي، مروج، ج4، ص260. عبد الجبار، فضل، ص37. انظر للمقارنة: البغدادي، الفرق، ص20. البغدادي، تاريخ، ج12، ص166. ابن خلكان، وفيات، ج6، ص9.

وأشـار الجاحظ وابن قتيبة وعبد الجبار إلى حضـور ابن عبيد الدائم حلقة الحسـن البصـري وحفظه كثيراً من العلوم عنه وسماعهِ الحديث عنه وتعلم منه التفسير والفقه[1]، وذكر عبد الجبار أن العلاقة بينهما كانت تربطها وشائج العلم والاحترام وقد أصابها لاحقاً الوهن والضعف والفتور[2].

وعلل الشهرستاني ذلك بسبب مخالفته لآراء مخالفة لآراء أستاذهِ، لعل أبرزها انحياز عمرو بن عبيد إلى الاتجاه العقلي، ورفضـه المنهج التلقيني الإملائي الذي كان يمتاز به الحسن البصـري وموافقته واصل بن عطاء حول صاحب مرتكب الكبيرة، بأنه في منزلة بين منزلتين لا هو مؤمن ولا كافر[3].

وذكر الأشعري وعبد الجبار تَتَلمُذ بشر بن المعتمر، وأبي الهذيل العلاف على يد عمرو بن عبيد[4].

وروى الجاحظ وعبد الجبار والشـهرسـتاني علاقة عمرو بن عبيد بشـيخه الحسـن البصـري، فعمرو جالسـهُ حتى حفظ عنه الكثير وعرف بفضـله وصـحبته ، وتلقى عنه علم الكلام والحديث ثم الفقه والتفسير وعُدَّ من أشهر الرواة عنه في هذا الفن، فمن البديهي أن تتولد عن صحبتهما صلات قوية، فكان عمرو معجباً باستاذه أشد الإعجاب[5]، فذكر ابن قتيبة" أن عمراً اشترى أزاراً للحسن بستة دراهم ونصف، فاعطاهُ سبعة فقال الرجل إنما بعتهُ بستة ونصف فقال عمرو: اشتريتهُ لرجل لا يقاسم أخاه درهماً"[6].

وبادل الحسن عمراً المشاعر ذاتها، التي أشار إليها الجاحظ فقال: "عندما سئل الحسن عن عمرو فقال: لقد سئلت عن رجل أدبته الملائكة وربته الأنبياء إن قام بأمر قعد به، وان أمر بشئ كان ألزم

---

[1] الجاحظ، الحيوان4ج، ص72، ج5، ص94. ابن قتيبة، تاويل، ص122. عبد الجبار، فضل، ص121. انظر للمقارنة: البغدادي، الفرق، ص20. البغدادي، تاريخ، ج12، ص166. ابن خلكان، وفيات، ج6، ص9.

[2] عبد الجبار، فضل، ص121. انظر للمقارنة: البغدادي، الفرق، ص20. البغدادي، تاريخ، ج12، ص166. ابن خلكان، وفيات، ج6، ص9. انظر ايضاً: أمين، أحمد، ضحى، ج3، ص97.

[3] الشهرستاني، الملل، ج1، ص(58–59). انظر للمقارنة: ابن حزم، الفصل، ج4، ص82.

[4] الأشعري، مقالات، ج1، ص47. عبد الجبار، فضل، ص127. انظر للمقارنة: ابن المرتضى، طبقات، ص34.

[5] الجاحظ، العثمانية، ص219. عبد الجبار، فضل، ص178. الشهرستاني، نهاية، ص234.

[6] ابن قتيبة، عيون، ج1، ص251. –انظر أيضاً:الفيومي، محمد، المعتزلة، ص188.

الناس له، وإن نهى عن شيئ كان أترك الناس له، ما رأيت ظاهراً أشبه بباطن منه ولا باطناً أشبه بظاهر منه"[1].

ولم تذكر مصادر الدراسة شيوخ عمرو بن عبيد سوى الحسن البصري، التي أشارت إليهم كتب الأنساب والتراجم والسير ومنهم: أبو العالية (الرياحي رفيع بن مهران أدرك الجاهلية، واسلم بعد وفاة النبي (ص) توفي في ولاية الحجاج بن يوسف الثقفي سنة (90هـ/708م) وقيل (93هـ/711م)، وأخذ عنه الحديث، وعبيد الله بن أنس ابن مالك الأنصاري، الا أن المحدثين اتهموه بالكذب والابتداع ولم يُعدّ منهم، وأبو قلابه الجرمي (عبد الله بن يزيد بن عمرو الأنصاري أحد الأعلام، روى عن التابعين كان ثقة، كثير الحديث مات بالشام سنة (104هـ/722م)[2].

بينت مصادر الدراسة – بإستثناء الطبري – علاقة عمرو بن عبيد بتلميذهِ الخليفة أبي جعفر المنصور وكان الأخير يُعظم ويُثني على أستاذهِ والأخير كثيراً ما وعظ تلميذه وقدم له الحكمة، وكان ينزل أبو جعفر المنصور قبل تسليمه الخلافة عند عمرو بن عبيد ويجمع له نفقته ويحسن إليه[3]، وعندما أصبح خليفة ذكر ابن قتيبة والمسعودي وعبد الجبار رفض عمرو قبول الأموال منه وترفعه عن ذلك[4].

وذكر الجاحظ والمسعودي أن عمراً كان من أكثر العلماء منزلة عند الخليفة المنصور، وهذا ربما يعود إلى موقفه غير المتحزب للكتل السياسية، وأن الخليفة كان ينظر إلى عمرو بأنه رجل تقي من رجال الدين وأهل الحديث غير مبال لسياسة، فكانت سياسة العباسيين الدينية أن يقربوا مثل هؤلاء الفقهاء والمحدثين ليكسبوهم الى جانبهم، بدلاً من أن تغرّر بهم المعارضة العلوية أو غيرها، ثم ليؤكدوا الصبغة الدينية للخلافة العباسية[5].

---

[1] الجاحظ، الحيوان، ج5، ص455. ج6، ص21، رسائل، ج4، ص63.

[2] الأصفهاني، الأغاني، ج3، ص24. البغدادي، تاريخ، ج12، ص166. ابن حجر، تهذيب، ج8، ص70.

[3] الجاحظ، الحيوان، ج5، ص455. ابن قتيبة، عيون، ج1، ص251. اليعقوبي، تاريخ، ج2، ص124. المسعودي، مروج، ج3، 2145. الأشعري، مقالات، ج1، ص47. عبد الجبار، فضل، ص12. الشهرستاني، الملل، ج1، ص58.

[4] ابن قتيبة، عيون، ج1، ص251. المسعودي، مروج، ج4، ص76. عبد الجبار، فضل، ص435.

[5] الجاحظ، البخلاء، ج3، ص411. المسعودي، مروج، ج4، ص76. انظر للمقارنة: البغدادي، الفرق، ص73.

وصرحت مصادر الدراسة – باستثناء الطبري – بمحاولة الخليفة أبي جعفر المنصور إقناع عمرو بن عبيد بضرورة دعم المعتزلة لحكمه، والثني بهم عن تأييد الحركات المناهضة لسلطته مثل: ثورة محمد بن عبد الله ذي النفس الزكية (145هـ/762م) في المدينة المنورة، وأكد عمرو بن عبيد للخليفة المنصور حينما التقاه في الهاشمية قبل انتقاله إلى بغداد سنة (140هـ/757م) عدم إيمانه بسل السيف لطرح القناعات، بل اعتماده على العقل والإقناع[1].

وذكر ابن قتيبة وعبد الجبار طلب الخليفة منه "أعتنِ بأصحابك فإنهم أهل العدل أصحاب الحق والصدق والمؤثرون له، وولِّ ما شئت واعزل من شئت وآئت بأصحابك أولهم" ورد عليه عمرو بن عبيد[2]، كما ذكر عبد الجبار "إن أصحابي لا يأتونك وهؤلاء الشياطين على بابك، فإن أطاعوهم واغضبوا الله وإن عصوهم أغروك وألبّوك عليهم"[3].

وقال ابن قتيبة وعبد الجبار عندما دخل عمرو بن عبيد على الخليفة، فقال له الأخير يا أبا عثمان عظني، فقال: "إن هذا الأمر أصبح في يديك لو بقي في يد غيرك لمن كان قبلك لم يصل إليك، فاحذر ليلة تتمخض بيوم ولا ليلة بعده"[4].

وقد أورد الجاحظ وابن قتيبة قول الخليفة أبي جعفر المنصور "ما خرجت المعتزلة علينا حتى مات عمرو بن عبيد"[5]، وبين المسعودي والأشعري اعتراض عمرو بن عبيد على إسناد ولاية العهد لابنه محمد المهدي بقوله: "أما والله لقد ألبسته لباساً ما هو لباس الأبرار، وقد أسميته باسم ما استحقه عملاً، ولقد مهدت له الأمر"[6].

---

[1] الجاحظ، الحيوان، ج5، ص455. ابن قتيبة، عيون، ج1، ص251. اليعقوبي، تاريخ، ج2، ص124. المسعودي، مروج، ج3، ص 145. الأشعري، مقالات، ج1، ص47. عبد الجبار، فضل، ص12. الشهرستاني، الملل، ج1، ص58.

[2] ابن قتيبة، عيون، ج1، ص251. عبد الجبار، فضل، ص12.

[3] عبد الجبار، فضل، ص12.

[4] ابن قتيبة، تأويل، ص101. عبد الجبار، فضل، ص321.

[5] الجاحظ، البيان، ج2، ص66. ابن قتيبة، تأويل، ص23. عيون، ج1، ص209.

[6] المسعودي، مروج، ج2، ص286. الأشعري، مقالات، ج1، ص21. انظر أيضاً: خيون، رشيد، معتزلة، ص96.

وأكد الجاحظ وعبد الجبار رفض عمرو بن عبيد السماح للمعتزلة قبول مناصب الدولة، وإعلانه الصريح بأنه لن يتهاون مع أي معتزلي يدخل جهاز السلطة الحاكمة، ولم يخجل من أن يطلب من الخليفة، فعندما سأله عن حاجته أجابهُ دون حرج"لا تبعث الي حتى أتيك، قال: إذن لانلتقي، قال: هي حاجتي"[1].

ذكر الأشعري وعبد الجبار أن المنصور ودعه وهو يقول لحاشيته: "كلكم يمشي رويداً، كلكم يطلب الصيد، غير عمرو بن عبيد، وأضاف ألقيت الحَب للناس، فلقطوا كلهم إلا عمرو بن عبيد"، وبقيت الهواجس تلاحق المنصور خوفاً من ثورة أستاذه، فدأب على سجن المعتزلة ومحاصرتهم وقتلهم، وفي مقدمتهم عمرو بن عبيد الذي رحل إلى مكة ووافته المنية بأرضها[2].

وانفرد عبد الجبار بالقول: إن الخليفة أبا جعفر المنصور زار قبره ورثاه بكلمات معبراً بها عن حبه له[3].

وأورد الجاحظ وعبد الجبار اتهامات حادة لعمرو بن عبيد أنه كذاب وضال وعلج ومقيت ومبتدع وضال، وبأنه ليس بأهل أن يحدث عنه، حتى وصل بهما الأمر أن عدّا الجلوس معه أكبر عند الله من السرقة والزنا وشرب الخمر[4]، وانفرد الجاحظ بوصفه بالبخل وأنه لا يجيب الولائم[5].

ويبدو أن حدة الصراع الفكري بين المذاهب المختلفة في العراق آنذاك خاصة مدارس الفقه ومن أبرز قادتها أحمد بن حنبل، وبين مذاهب الاعتزال، قد أدت إلى حشد هذه الاتهامات المحاكاة ضد عمرو بن عبيد وتأليبه[6].

---

[1] الجاحظ، البيان، ج2، ص66، 77. عبد الجبار، فضل، ص321.

[2] الأشعري، مقالات، ج1، ص(19-20). عبد الجبار، فضل، ص92.

[3] عبد الجبار، فضل، ص92، ص249.

[4] الجاحظ، البيان، ج2، ص169. ج3، ص45. الحيوان، ج4، ص283. ص450. عبد الجبار، فضل، ص70، 75.

[5] الجاحظ، البخلاء، ج3، ص213.

[6] المبرد، الكامل، ج3، ص88. الحميري، الحور، ص164.

انظر أيضاً: خيون، رشيد، معتزلة، ص82، 87.

وذكر الجاحظ رواية ظهر من خلالها رد عمرو بن عبيد على هذه الاتهامات، فقال رجل له: "إني أرحمك فيما يقول الناس فيك، قال أسمعتني أذكر فيهم شيئا؟ قال: لا، قال: إياهم نارهم"[1].

في الجانب الآخر توسعت المصادر في ذكر إشارت ومعلومات عن قوة إيمانه وتقواه وعبادته وأخلاقه وزهده، فوصفه الجاحظ وابن قتيبة وعبد الحبار بزهده وتدينه وورعه، فصلى الفجر بوضوء العشاء أربعين يوماً، وحج أربعين سنة ماشياً، وكان يحيي ليلة في ركعة واحدة، فعندما سئل الحسن البصري عنه، قال لسائل: "لقد سألت عن رجل كأن الملائكة أدبته، والأنبياء ربته"[2].

وأوضح الجاحظ وابن قتيبة وعبد الجبار والشهرستاني أن مفهوم الزهد عند عمرو بن عبيد ليس هو مجرد العزوف عن الدنيا وإماتة الشهوات ومبالغة في العبادة وكراهية التقرب من الحكام أو التمسح على أعتابهم، بل هو الدعوة إلى الصلاح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالطرق المتاحة، كإلقاء الدروس والخطب والحوارات والمناقشات[3]، وانفرد الجاحظ بالقول الإطالة في الكلام من وجهة نظر بن عبيد تدعو صاحبها إلى التكلف[4].

أظهر الجاحظ وعبد الجبار سطوة الاعتزال بالبصرة أثناء رئاسة عمرو بن عبيد، فقد ساعد على إبعاد بشار بن برد من البصرة إلى الكوفة، رغم أنه لم يكن له سلطة ونفوذ لإبعاده، إلا إن كثرة الأتباع والسيطرة على المجالس الفكرية والفقهية وفرت لهم مثل هذه الإمكانية، كما حاول طرد أحد متكلمي البصرة عبد الكريم ابن أبي العوجاء (ت162هـ/878م)؛ لسعيهِ ضد الاعتزال في مجالس العلم، كما أنه أُتهم بالزندقة والإلحاد وإفساد الشباب[5]، وأوضح صاحب الفرق بين الفرق الاتهام بقوله: "قال عمرو بن عبيد لابن العوجاء: لقد بلغني أنك تخلو بالحدث من أحداثنا، فتفسده وتستذله

---

[1] الجاحظ، البيان، ج2، ص169. ج3، ص45. الحيوان، ج4، ص283، 450.

[2] الجاحظ، البيان، ج2، ص172. ابن قتيبة، عيون، ج1، ص251. عبد الجبار، فضل، ص70،75. انظر للمقارنة: السبحاني، بحوث، ج3، ص315.

[3] الجاحظ، البيان، ج2، ص169. ج3، ص. 45 البخلاء، ج3، ص411. ابن قتيبة، عيون، ج1، ص251. عبد الجبار، فضل، ص70، ص77. الشهرستاني، الملل، ج1، 38ص. انظر للمقارنة: المبرد، الكامل، ج3، ص88. البغدادي، الفرق، ص73. الحميري، الحور، ص164. انظر أيضاً: خيون، رشيد، معتزلة، ص82، 87.

[4] الجاحظ، البيان، ج1، ص(114-115).

[5] الجاحظ، الحيوان، ج3، ص41. ج4، ص283، 450. عبد الجبار، فضل، ص70، 75.

وتدخله في دينك، فإن خرجت من مصـــيرنا وإلا قمت فيك مقاماً أتي فيه على نفســـك"[1]، فألحق بالكوفة، فدل عليه والي البصرة محمد بن سليمان فقتله وصلبه[2].

إن دراسة موقف عمرو بن عبيد من أبي العوجاء، وبشار بن برد، يندرج تحت أصل من أهم أصول الاعتزال، وهو مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[3]، وهو ما سيوضح لاحقا.

ثم أورد ابن قتيبة اجتماع أبي عمرو بن العلاء (ت158هـ/774م) وعمرو بن عبيد، فقال عمرو: "إن الله وعد وعداً وأوعد إيعاداً، وأنه منجز وعده ووعيده، فرد عليه أبو عمرو: يا أبا عثمان إنك أعجمي الفهم لا اللســـان أما تعلم أن العرب إذا وعدت أنجزت وإذا وعدت أخلفت، فســـكت أبو عثمان"[4].

أورد الأشعري أن المعتزلة أصبحت بعد واصل وعمرو بن عبيد فرقة لها أصول وقواعد وتتابعت طبقاتها، وقد رزقهم الله عز وجل في كل عصـــر جماعة من فحول أهل العلم وذوي البراعة والتمحيص، فنشروا آراء الفرقة واستعانوا بحججهم على كل ذي حجة، واتصل قوم منهم بالخلفاء والأمراء، فاتحذوا من جاههم وسيلة لإعلاء كلمتهم، وأخذ الناس بما يذهبون إليه[5].

وصف ابن قتيبة وعبد الجبار الصلة بين عمرو بن عبيد والشيعة بالهامشية، كاللقاء في المناظرات التي غلب عليها الاختلافات في وجهات النظر، فعلى سبيل المثال ما دار بين هشام بن الحكم أحد رموز الشيعة وابن عبيد في مجلس الأخير، إذ دار الحوار حول مسألة الإمامة، والمعتزلة كما هو معروف لا يقرون بالوصـــية في الإمامة ولا التوريث، بل البعض عدّها ظاهرة مؤقتة، فقال هشـــام: "إن عدد الحواس خمسة"، وأضاف إن العقل إمامها التي ترجع إليه وتوجه لابن عبيد قائلا: أترضى

---

[1] البغدادي، الفرق، ص46، 87.

[2] المبرد، الكامل، ج3، ص54. الأصفهاني، الأغاني، ج3، ص24.

[3] خيون، رشيد، معتزلة، ص90.

[4] ابن قتيبة، عيون، ج2، ص(142-143).

[5] الأشعري، مقالات، ج1، ص234.

لهذا الخلق الذي جيشـــاً يعم العالم ألا يجعل لهم إماما يرجعون إليه؟ فقال عمرو ارتفع حتى ننظر في مسألتك، ثم دار هشام في حلق البصرة فما أمسى حتى اختلفوا"[1].

وروى الجاحظ وعبد الجبار أن عمراً والبغدادين والبصريين اتفقوا على أن بيعة الخليفة أبي بكر بيعة صحيحة، واختلفوا في التفضيل وأن عمرَ فَضل أبا بكر الصديق على غيره من الخلفاء[2].

ورأى المبرد صعوبة الحكم على أي من الروايات المذكورة صحيحة في الكشف عن رأي ابن عبيد في هذه المسألة وما يترتب عليها من صلة بالتشيع دون العودة إلى مواقفه وعلاقاته، فاعتداله وعدم تورطه مع أي تحرك سياسي وجنوحه إلى السلم، مع صلابة في الموقف من السلطة يجعل الرواية المعتزلية هي الموفقة في التعبير عن حقيقة رأي بن عبيد[3].

عُرف عمرو بن عبيد رغم عدم شُهرتهِ بكثرة المصنفات وغزارة الإنتاج كأستاذه واصل بن عطاء، فيظهر أنه مع علمه كان أقل من واصل بمراحل، وقد قالت أخت عمرو وكانت زوجة لواصل: "إن بينهما كما بين الســـماء والأرض"[4]، على الرغم من اطلاعه الكبير على الفرق الكلامية والمذاهب الدينية، الأمر الذي مكنه أن ينافح عن نحلته ويدعو إلى مذهبه، وأشـــار الجاحظ إلى ذلك قائلاً: "كان شـيخ المعتزلة في وقتها ومفتيها"[5]، وتحدث عنه المســعودي فقال: " كان عالماً عابداً ذا بيان وصاحب قرآن"[6].

وضـع عدداً من المصـنفات في فنون المعرفة الرائجة في عصـرهِ ومنها كتاب التفسـير عن الحسـن البصـــري جمع فيه مرويات المذكور وأفكارهِ[7]، وذكر ابن قتيبة وعبد الجبار كتابهُ الرد على القدرية

---

[1] بن قتيبة، عيون، ج1، ص208. عبد الجبار، فضل، ص248.

[2] الجاحظ، البيان، ج4، ص53. الحيوان، ج3، ص401. عبد الجبار، فضل، ص234. أنظر للمقارنة: ابن الخياط، الانتصار، ص75. ابن أبي الحديد، شرح، ج1، ص7.

[3] المبرد، الكامل، ج2، ص342.

[4] الجاحظ، الحيوان، ج3، ص400.انظر أيضا: خيون، رشيد، معتزلة، ص82.

[5] الجاحظ، البيان، ج2، ص169. ج3، ص45. الحيوان، ج4، ص283. ص450. انظر للمقارنة: ابن المرتضى، المنية، ص61، 77. انظر أيضا: خيون، رشيد، معتزلة، ص82، 87.

[6] المسعودي، مروج، ج1، ص191.

[7] خيون، رشيد، معتزلة، ص65.

رد فيه على المجبرة الذي تسند فعل العبد الى الله داعياً إلى ترسيخ مسألة حرية الإرادة الإنسانية[1]، وذكر عبد الجبار والشـــهرســـتاني كتاب العدل والتوحيد الذي ألفه عمرو رداً على الفرق التي تقول بالتشبية والتجسيم والتي تفسر النصوص القرآنية تفسيراً حرفياً وأيضاً على الفرق المناوئة للإسلام كالمانوية والمسيحية واليهودية التي تشترك جميعها في عدم تنزية الذات الإلهية تنزيهاً مطلقاً[2].

أورد الجاحظ وابن قتيبة تفاصـــيل المناظرة التي جرت بين عمرو وواصـــل بن عطاء في تســـمية مرتكب الكبيرة[3]، وذكر المســـعودي المناظرة التي وقعت بينه وبين هشـــام بن الحكم في قضـــية الإمامة[4]، وروى ابن قتيبة وعبد الجبار المناظرة التي جرت بين عمرو وأبي عمرو بن العلاء في مسألة الوعد والوعيد[5].

واهتمت مصـــادر الدراســـة بذكر مواعظ عمرو بن عبيد جلها أو بعض منها، ويعود ســـبب هذا الاهتمام إلى تزكية أهل الســـنة لهذا الاتجاه وتجنيدهم له، فيمكن القول إن مؤلفات عمرو بن عبيد انحصـــرت في الردود على الفرق الكلامية المخالفة لمذهب الاعتزال خاصـــة قي قضـــيتي العدل والتوحيد، ومما يحزُّ في النفس أن مثل هذه المؤلفات فُقِدت ولم يبق منها الا القليل[6].

بعد أن قضـــى عمرو بن عبيد حياة حافلة بالعبادة والتقوى زاخرة بالجدل والمناظرة مليئة بالدعوة إلى الخير والفضـــيلة، أجمعت مصـــادر الدراســـة – باســـتثناء المســـعودي – على وفاته ســـنة

---

[1] ابن قتيبة، عيون، ج1، ص251. عبد الجبار، فضل، ص70، 75.

[2] عبد الجبار، فضل، ص70، ص77. الشهرستاني، الملل، ج1، ص38. انظر للمقارنة: المبرد، الكامل، ج3، ص88. البغدادي، الفرق، ص73. الحميري، الحور، ص164.

[3] الجاحظ، البيان، ج2، ص 53. ابن قتيبة، تأويل، ص56.

[4] المسعودي، مروج، ج2، ص183.

[5]. ابن قتيبة، تأويل، ص56. عبد الجبار، فضل، ص213.

[6] الجاحظ، الحيوان، ج4، ص123. ج، ص32. ابن قتيبة، تأويل، ص85. اليعقوبي، تاريخ، ج2، ص194. الطبري، صريح، ص66. الأشعري، مقالات، ج1، ص231. المسعودي، مروج، ج3، ص188.عبد الجبار، فضل، ص 213. الشهرستاني، الملل، ج1، ص78.

(142هـ/759م)[1]، وانفرد المسعودي بذكرها سنة (145هـ/762م) وهو في طريقه إلى مكة بموضع يقال له مران[2].

عدَّ ابن قتيبة **أبا الهذيل العلاف** من أقوى الشخصيات في مدرسة البصرة، وكان رئيس الاعتزال في عصره، وإليه يرجع فضل تطعيم مبادئ الاعتزال بمادئ الفلسفة وله اطلاع وباع طويل في جوانب الدين الإسلامي الفلسفية[3]، ووصفه الجاحظ وعبد الجبار بأنه كان شيخ وحدهُ وعالم دهره ولم يتقدمه أحد من الموافقين ولا من المخالفين[4]، أما الشهرستاني فقال بأنه شيخ المعتزلة ومقرر الطائف والمناظر فيها[5]، وذكر في موضع آخر أن العلاف صاحب المقالات في مذهب المعتزلة البصريين بل هو مناظرهم وشيخهم، وكان حسن الجدال قوي الحجة كثير الاستعمال للأدلة والإلزامات[6].

أوردت مصادر الدراسة باستثناء اليعقوبي والطبري معلومات عن اسمه فهو محمد وقيل حمدان بن الهذيل بن عبدالله بن مكحول العبدي كان مولى لعبد القيس ولُقب بالعَلاف نسبة إلى موقع دارهِ في منطقة العلافين إذ لُقب المعتزلة بأسماء الصَنائع التي كانوا يقومون بها كالخياط والاسكافي وغيرهم دليل على أصلهم غير العربي[7].

---

[1] الجاحظ، الحيوان، 4ج، ص72. ج5، ص94. ابن قتيبة، تأويل، ص19. اليعقوبي، تاريخ، ج2، ص98. الطبري، صريح، ص19. الأشعري، مقالات، ج1، ص44. عبد الجبار، فضل، ص121. الشهرستاني، الملل، ج1، ص58.

[2] المسعودي، مروج، ج4، ص267. انظر أيضاً: أمين، أحمد، ضحى، ج3، ص98.

[3] ابن قتيبة، تأويل، ص72. أنظر للمقارنة: البغدادي، الفرق، ص(74-75). ابن المرتضى، طبقات، ص44.

[4] الجاحظ، الحيوان، ج5، ص187. عبد الجبار، فضل، ص 154.

[5] الشهرستاني، الملل، ج1، ص44. انظر أيضاً: الفيومي، محمد، المعتزلة، ص189.

[6] الشهرستاني، الملل، ج1، ص67.

[7] الجاحظ، الحيوان، ج5، ص187. رسائل، ج2، ص177، 195. البرصان، ص380. ابن قتيبة، تأويل، ص72. الأشعري، مقالات، ج1، ص267. المسعودي، مروج، ج3، ص187. عبد الجبار، شرح، ص48. الشهرستاني، الملل، ج1، ص 37، 63. انظر للمقارنة: البغدادي، الفرق، ص103. الإيجي، المواقف، ص622. ابن المرتضى، طبقات، ص44. -انظر أيضاً: النشار، سامي، نشأة، ج1، ص443. الأخرس، طلعت، أبو الهذيل، ص(17-21). خيون، رشيد، معتزلة، ص95.

وصـفه المسـعودي بالزنجي الموالي الذين تعود أصـولهم إلى قوميات غير عربية سُـبيت في أثناء الفتوحات الإسلامية[1].

ولقبهُ الجاحظ وابن قتيبة وعبد الجبار والشهرستاني بالبصري نسبة إلى البصرة[2]، وحسب الأشعري ولد سنة (135هـ/752م) حيث قال عندما سُئل عن مولدهِ : "ولدت سنة خمس وثلاثين ومئة"[3]، وقال في موضـع آخر "أخبرني أبواي أن إبراهيم بن عبد الله بن الحسـن بن علي بن أبي طالب قتل وأنا ابن عشر سنين، وقتل إبراهيم سنة خمسة وأربعين ومائة"، فدَّل قول أبي الهذيل على أن مولده كان سنة (135هـ/752م)[4].

أغفلت مصـادر الدراسـة الحديث عن والديه ونسـبهم ولم تشـر إليها أيضـاً كتب الأنسـاب والتراجم والسير، ويعود ذلك إلى أن ظاهرة الاهتمام بالأنساب لم تكن مألوفة عند المسلمين غير العرب لأن مثل هذه الظاهرة لا تظهر إلا في المجتمعات القبلية المسبوغة بالعصبية القبلية[5].

ذكر الأشعري و عبد الجبار إشارات حول زهده وعبادته وفصاحته وبلاغته، وكان أبلغ الناس صدراً وواسعهم خلقاً وأسهلهم سهولة[6]، وصور عبد الجبار البعد الديني عند العلاف وحبهِ العميق لمبادئ الإسـلام، فحضـر دروس أبي موسـى المردار، عيسـى بن صُـبيح، (البغدادي، راهب المعتزلة، ت226هـ/840م) وسـمع قصـصـه عن العدل الإلهي وثنائه عن الله ووصـفه بالإحسـان إلى خلقه والتفضل على عبيده، وإساءتهم له وإلى أنفسهم وتقصيرهم فيما لله عليهم[7].

---

[1] المسعودي، مروج، ج3، ص157. انظر أيضاً: الفيومي، محمد، المعتزلة، ص192.

[2] الجاحظ، الحيوان، ج5، ص187. ابن قتيبة، تأويل، ص72، 267. عبد الجبار، شرح، ص48. الشهرستاني، الملل، ج1، ص88. انظر للمقارنة: ابن المرتضى، طبقات، ص46.

[3] الأشعري، مقالات، ج1، 32. تأويل، ص 67. إنظر أيضاً: الفيومي، محمد، المعتزلة، ص192.

[4] الأشعري، الإبانة، ص15. انظر أيضاً: الأخرس، طلعت، أبو الهذيل، ص(17–21). خيون، رشيد، معتزلة، ص95.

[5] الأخرس، طلعت، أبو الهذيل، ص(17–21). خيون، رشيد، معتزلة، ص97.

[6] الاشعري، مقالات، ج1، ص235. عبد الجبار، فضل، ص321.

[7] عبد الجبار، فضل، ص321. إنظر أيضاً: أمين، أحمد، ضحى، ج3، ص(98–99).

وأشار ابن قتيبة وعبد الجبار إلى ثقافته وتعمقه في القرآن وآياته وإلمامه بالشعر العربي وكان دائماً فارس الحلبة الذي يستطيع أن يهزم خصمه ببيت من الشعر[1]، وقد شهد له المبرد في كتابة الكامل في الأدب فقال: "ما رأيت أفصح من أبي الهذيل والجاحظ "، فقالوا هو صاحب قدرة فائقة على مجادلة الخصوم والانتصار عليهم فتميز بقوة الحجة وفصاحة اللسان كثير الاستعمال للأدلة[2]، وبلغ ذروته في أيام المأمون، فقال ابن قتيبة: "وعقد (المأمون) المجالس في خلافته للمناظرة في الأديان والمقالات، وكان أستاذه فيها أبا الهذيل محمد بن الهذيل العلاف"[3].

وصورهُ الجاحظ في كتابهِ البخلاء بصورة ظريفة فعدهُ أبخل المعتزلة وأن فيه شيئاً من الغفلة[4]، ثم أورد ابن قتيبة رميه من قبل «بشر بن المعتمر» – شيخ معتزلة بغداد – بالنفاق وحب الظهور، ويقول فيه هذه الكلمة البليغة: "لأن يكون أبو الهذيل لا يعلم وهو عند الناس يعلم أحب إليه من أن يعلم وهو عند الناس لا يعلم؛ ولأن يكون من السفلة وهو عند الناس من العلية أحب إليه من أن يكون من العلية وهو عند الناس من السفلة؛ ولأن يكون نبيل المنظر سخيف المخبر أحب إليه من أن يكون نبيل المخبر سخيف المنظر، وهو بالنفاق أشد عجبًا منه بالإخلاص، ولباطل مقبول أحب إليه من حق مدفوع"[5].

أغفلت مصادر الدارسة الحديث عن رحلات العلاف العلمية والثقافية، وكذلك لم تذكرها كتب الأنساب والتراجم والسير، إلا أنها ذكرت خلفياته الثقافية فقال المبرد: إن العلاف درس كتب الفلاسفة واطلع على الفلسفة اليونانية طبيعية وإلهية، واقتبس منها، وولد منها مسائل دينية، وهذا الذي مكنه من تنظيم مبادئ المعتزلة وفتح لها وجهات نظر لم تكن تعرف من قبل[6].

---

[1] ابن قتيبة، تأويل، ص45. عبد الجبار، فضل، ص321. إنظر للمقارنة: البغدادي، تاريخ، ج4، ص137.

[2] المبرد، الكامل، ج2، ص86. ابن خلكان، وفيات، ص684. ابن المرتضى، المنية، ص(26–27). طبقات، ص48.

[3] ابن قتيبة، تأويل، ص47. إنظر أيضاً: أمين، أحمد، ضحى، ج3، ص99.

[4] الجاحظ، البخلا ء، ج2، ص45. الحيوان، ج5، ص87.

[5] ابن قتيبة، تأويل، ص67. المعارف، ص123.

[6] المبرد، الكامل، ج2، ص57.

اتفق الجاحظ وعبد الجبار والشـــهرســـتاني على تتلمذ العلاف على يد خالد الطويل، وروى عنه العلاف قائلا: "سـمعت عثمان يقول ما كنا نرى أن لنا على أنفسـنا ملكا حياة واصـل حتى مات، للقولة للواحد منا أخرج لبلد كذا وهذا دليل على مدى نفوذه وتأثيره على أتباعه"، وأخذ الاعتزال عن بشر بن سعيد وعثمان الزعفراني تلميذي واصل بن عطاء[1].

وانفرد عبد الجبار بذكر عدة شخصيات معتزلية كان لها دور مهم ونشط في نشر الفكر الاعتزالي وهم تلامذة العلاف وأهمهم: إبراهيم بن سيَّار النظام، سيذكر لاحقاً، ويوسف بن عبد الله بن إسحاق الشحام، (يُكنى أبا يعقوب من قضاة معتزلة البصرة، وله كُتب في الرد على المخالفين وفي تفسير القرآن، ت233هـ/847م)، وأبو الحسن علي بن إسماعيل الأسواري (الزاهد في حفظ الحديث، ت 323هـ/937م)، والوزير القاضي أبو عبد الله أحمد بن أبي دؤاد الأبادي، أصله عربي من قنسرين*، ولد بالبصـــرة ســـنة (160هـ/776م) من أفاضـــل المعتزلة قربه الخليفة المأمون لســـلطتهِ، (ت240هـ/854م)[2].

عاش العلاف حياة تجاوزت المائة عام، وأشار الجاحظ والمسعودي وعبد الجبار والشهرستاني إلى معاصـرته ثلاثة من الخلفاء العباسـيين تحيزوا للاعتزال وتبنوا مبادءه، ودافعوا عن أفكاره بالسـيف والقلم وهم (المأمون، المعتصـم، الواثق)، اشـتهروا بحبهم للعلم و تقريبهم العلماء إلى مجالسـهم ولا ســـيما المامون، وكان من مظاهر هذه الحركة الفكرية عقد المناظرات بين العلماء ورجال الفقه وعلماء الكلام ومدعي التفلسف أمثال قاضـي القضـاة يحيى ابن أكثم بن محمد التَّميمي المَرْوَزي، (ت242هـ/856م)، والنظام[3].

---

[1] الجاحظ، الحيوان، ج6، ص199. عبد الجبار، فضل، ص253. الشهرستاني، الملل، ج1، ص43. أنظر للمقارنه: ابن النديم، الفهرست، ص518.

* قنسرين: بكسر أوله، وفتح ثانيه وتشديده وقد كسره قوم ثم سين مهملة، وهي مدينة على شاطئ الفرات الغربي. انظر: الحموي، معجم البلدان، ج4، ص403.

[2] عبد الجبار، فضل، ص254. انظر أيضاً: ماجد، عبد المنعم، التاريخ السياسيي، ج2، ص227. أمين، أحمد، فجر، ص181.

[3] الجاحظ، البيان، ج2، ص36،133،433. المسعودي، مروج، ج3، ص181. عبد الجبار، فضل، ص123. الشهرستاني، الملل، ج1، ص59.

انفرد عبد الجبار بالحديث عن علاقة العلاف بهشـــام بن الحكم (الكوفي، الرافضـــي، المتكلم، ت179هـ/795م) – الذي كان يذهب إلى التشـــبيه – ويبدو أن العلاقة تكونت في إطار الجدل والمناظرة خاصـة في المسـائل العقائدية والآراء السـياسـية، وكان أبو الهذيل قد أفسـد قوله وانتصـر عليه ما صـار به شـهرة في أهل الكلام، ومن مناظراته: قول هشـام "إن معبوده سـبعة أشـبار، فقال أبو الهذيل: فما دعاك إلى ذلك؟ قال لأنه أوسط الأقدار، قال: أبشرينا أم بشير قوم عاد، أم بشير يأجوج ومأجوج؟ فانقطع هشام"[1] ويتبين من تلك المناظرة ثراء المناخ الثقافي الذي عاشه العلاف في كنف الدولة العباسة وأجمع الجاحظ والأشعري وعبد الجبار والشهرستاني على قدرة العلاف بالجدل والمناظرة والإقناع، ومن مناظراته التي كان نجماً يتلألأ بها، مناظرته مع شـــخص صـــالح بن عبد الله القدوس، حيث كان له ابن فرأه العلاف جزيعاً، "فســـأله لا أعرف لجزعك وجها إلا إذا كان الإنســـان عندك كالزرع (أن لاحياة له بعد هذه الحياة)، فقال إنما أجزع لأنه لم يقرأ كتاب الشـــكوك فقال أبو الهذيل وما كتاب الشـــكوك ؟قال كتاب وضـــعته ومن قرأ فيه شـــك فيما كان يتوهم أنه لم يكن، وفيما لم يكن حتى يظن أنه كان، فأجاب أبو الهذيل فشك أنت في موت ابنك، وافرض أنه لم يمت، وإن كان مات وشك أيضا في أنه قرأ ذلك الكتاب وإ ن لم يكن يقرأ"[2].

وأورد الجاحظ اللقاء العلمي الذي جمع بين زعيم فرقة الشُمرية (كلثوم بن حبيب بن أنيف أحد أمرئ بين القيس من بني تميم)، وبين أبي الهذيل حيث كتبا الكُتب[3].

فقد ترك العلاف مقتنيات علمية فلسفية كلامية كثيرة قُدرت بنحو ستين كتاباً في الرد على المخالفين في دقيق الكلام وجليله، لكن لم يتم العثور الا على القليل منها، فذكرت مصـادر الدراسـة باسـتثناء الطبري واليعقوبي كتابه الذي يعرف (ميلاس) وميلاس رجل مجوسـي، كان سـبب إسـلامه أنه جمع بين أبي الهذيل وبين جماعة من الثنوية فقطعهم ابو الهذيل، فأســـلم ميلاس عند ذلك[4]، وذكر عبد

---

[1] عبد الجبار، فضل، ص60.

[2] الجاحظ، البيان، ج2، ص36، 133، 432. الأشعري، مقالات، ج1، ص44. عبد الجبار، فضل، ص123. الشهرستاني، الملل، ج1، ص59. أنظر أيضاً: الفيومي، محمد، المعتزلة، ص192.

[3] الجاحظ، البرصان، ص380. البخلاء، ج3، ص210، ص405. إنظر للمقارنة: البغدادي، الفرق، ص190.

[4] الجاحظ، البيان، ج2، ص36، 133، 432. ابن قتيبة، تأويل، ص77. الأشعري، مقالات، ج1، ص44. عبد الجبار، فضل، ص123. الشهرستاني، الملل، ج1، ص59.

الجبار أنه صنف للمعتزلة كتابين بين مذهبهم وجمع علومهم وسمى ذلك الأصول الخمسة وكلما رأوا رجلاً قالوا له هل قرأت الأصول الخمسة فإن أجاب بنعم عرفوا أنه على مذهبهم[1].

ولم تذكر مصادر الدراسة بقية مؤلفاته والتي أوجزتها كتب الأنساب والتراجم والسير وهي: كتاب الرد على المجوس، الرد على اليهود، كتاب الرد على الملحدين وتصانيفه كثيرة لكنها مفقودة[2].

ذكر الجاحظ والمسعودي أنه توفي عام (223هـ/837م) في سامراء[3]، واعتمد عديد من المؤرخين رواية الشهرستاني بأنه توفي سنة (235هـ/849) في أول أيام الخليفة المتوكل (232-247هـ/841-861م)[4].

عدَّ **إبراهيم بن سيَّار النظام** أحد كبار المعتزلة في البصرة وفرسان أهل النظر و الكلام فكان شاعراً أديباً بليغاً، وأدخل الشعر في الحديث والكلام، وطبعه بطابع المتكلمين لما أدخل فيه من المصطلحات الفلسفة والكلامية، فقد درس ومَثَّل الأفكار اليونانية أعظم تمثيل، وإهتم بآراء الطبيعين والإلهيين، والنظام من أعاظم الرجال، ومن كبار روؤس الاعتزال، وكانت له مكانة ممتازة عندهم[5] فيقول تلميذه الجاحظ عنه: "إن الأوائل يقولون إنه يكون في ألف سنة رجل لا نظير له فلو كان ذلك صحيحا فهو النظام"[6]، ووصفه الجاحظ في موضع آخر بأنه يمثل لحظة التوهج الكبرى في الفكر الاعتزالي جميعا، وعدّه ذروة ما وصل إليه الفكر الإسلامي عبر تاريخه الطويل[7].

---

[1] عبد الجبار، شرح، ص136. انظر أيضا: الفيومي، محمد، المعتزلة، ص192.

[2] الذهبي، السيير، ج11، ص396. المبرد، الكامل، ج2، ص85. ابن خلكان، وفيات، ج3، 16. ابن النديم، الفهرست، ص120. البغدادي، تاريخ، ج3، ص337. ابن المرتضى، المنية، ص25.

[3] الجاحظ، البيان، ج2، ص36، ص133، ص432. المسعودي، مروج، ج2، ص22.

[4] الشهرستاني، الملل، ج1، ص 58. انظر للمقارنة: المبرد، الكامل، ج2، ص85. ابن النديم، الفهرست، ص120. البغدادي، الفرق، ص231. البغدادي، تاريخ، ج3، ص33. ابن خلكان، وفيات، ج3، ص 167. انظر أيضاً: طلعت، الأخرس، أبو الهذيل، ص(25-26).

[5] خيون، رشيد، معتزلة، ص(97-98). عمارة، محمد، المعتزلة والفكر الحر، ص87.

[6] الجاحظ، البيان، ج1، ص25، الحيوان ج4، ص324. رسائل، ج4، ص65 انظر أيضا: الفيومي، محمد، المعتزلة، ص219.

[7] الجاحظ، ، البيان، ج3، ص336. انظر ايضا: خيون، رشيد، معتزلة، ص99.

أورد الجاحظ وابن قتيبة والأشـــعري وعبد الجبار معلومات عنه، فهو إبراهيم بن ســـيار البلخي بن هانئ النظام، مولى آل الحارث بن عباد بن صُـــنعة بن قيس بن بكر بن وائل[1]، وانفرد الجاحظ بالقول إنه مولى الزياديين من ولد العبيد، وموالاته تعني أنه أحد سكان البصرة الأصليين، ولم يأتِ من خارجها[2]، وذكر الجاحظ وعبد الجبار بأن الرق قد جرى على أحد أبائه فهو من الموالي شـــأن كبار المعتزلة، وغالبية حملة العلم والكلام والفلسفة في القرون الأولى للإسلام[3].

كناه الجاحظ وابن قتيبة بأبي اسحق[4] ولقبه الجاحظ والمسعودي بالنظام؛ لأنهُ اشتغل بالخرز حرفة يعيش منها، وقيل لتنظيمهِ الكلام والشعر الموزون[5].

ولد حسب الجاحظ وعبد الجبار في البصرة سنة (160هـ/776م)، وقيل (166هـــ/782م)[6]، وذكر الجاحظ أن أم النظام هي أخت إستاذه أبي الهذيل العلاف، في الوقت نفسه أغفلت مصادر الدراسة الحديث عن والديه سوى ما ذكره الجاحظ أعلاه[7].

روى الجاحظ في كتابه البيان مقتطفات تُجسد حياة النظام المعيشية، فقال كان فقيراً لا يملك قوت يومه، " فقال يوماً جعت حتى أكلت الطين، وما صـرت إلى ذلك حتى قبلت قرية من قرى البصـرة أتذكر هل بها رجل أصيب عنده غداء أو عشاء فما قدرت عليه، وكان عليَّ جبة وقميصان، فنزعت القميص الأسفل وبعته بدرهمين"[8].

---

[1] الجاحظ، البيان، ج1، ص25، الحيوان ج4، ص324. ج5، ص117رسائل، ج2، ص356. ابن قتيبة، عيون، ج1، ص(19-21). الاشعري، مقالات، ج1، ص(54-56). عبد الجبار، فضل، ص250. انظر للمقارنة: ابن حزم، الفصل، ج4، ص146. ابن المرتضى، أمالي، ص67 بن حجر، لسان، ج1، ص122. انظر أيضاً: أبو زهرة، محمد، مذاهب، ص199. خيون، رشيد، معتزلة، ص116. أبو ريدة، محمد، النظام، ص(75-76).

[2] الجاحظ، الحيوان ج4، ص324. رسائل، ج4، ص65.

[3] الجاحظ، البيان، ج1، ص25. عبد الجبار، فضل، ص250. أنظر للمقارنة: الإسفرايني، التبصير، ص61.

[4] الجاحظ، الحيوان، ج5، ص117. ابن قتيبة، تأويل، ص61. أنظر للمقارنة: البغدادي، الفرق، ص79. ابن المرتضى، طبقات، ص49.

[5] الجاحظ، البيان، ج1، ص35. المسعودي، مروج، ج4، ص411. انظر للمقارنة: الإسفرايني، التبصير، ص(60-61).

[6] الجاحظ، الحيوان ج5، ص321. الجاحظ، البيان، ج1، ص35. عبد الجبار، فضل، ص255.

[7] الجاحظ، البيان، ج1، ص35. ج6، ص231.

[8] الجاحظ، البيان، ج1، ص35، ص44، 212، 326.

وأورد الجاحظ وابن قتيبة وعبد الجبار إشارات حول زهدهِ وعبادتهِ وكثرة علمهِ، فكان مأمون اللسان قليل الزيغ والزلل، سليم الحواس، صافي الذهن متأمل على الدوام، يؤمن بالشك والتجربة أساسا المعرفة والعلم[1]، ووصفه الأشعري بأنه رجل كريم زاهد لا يحب تكنيز الأموال بل كان يعطي من ماله من يحتاج ولم يبخل على أحد[2]، وأعطى عبد الجبار مثالاً على زهدهِ قائلا: "اللهم إن كنت تعلم أني لم أقصر في توحيدك، اللهم ولا أعتقد مذهباً الا سنده التوحيد، اللهم إن كنت تعلم ذلك فاغفر لي ذنبي وسهل علي سكرة الموت"[3]، وأورد الجاحظ بأنه أضيق الناس صدرا على حمل السر[4].

يقابل هذا الاعتراف بفضل النظام –من صاحب أديب معاصر ذائع الصيت (كالجاحظ) – رأي أخر مملوء بالكراهية والغض، أورده صاحب كتاب الفرق بين الفرق إذ قال: كان في زمان شبيبته قد عاشر قوماً من السمنية القائلين بتكافؤ الأدلة، وخالط بكبره قوماً من ملحدة الفلاسفة[5]، ويقول الذهبي لم يكن النظام ممن نفعه العلم والفهم فقد كفره الجماعة[6]، ووصفه الأشعري بأنهُ سيء النوايا لا هدف له ولا غاية إلا مواجهة الشريعة الإسلامية ومحاولة إبطالها[7].

وذكر عبد الجبار رد النظام على التهم التي وجهت له في حياته، خلال مناظرته مع ضرار بن عمرو الغطفاني (ت190هـ/805م)، حول مسألة القدر، في بلاط الخليفة هارون الرشيد بعد أن مال ضرار عن رأي المعتزلة إلى رأي أهل الإجبار، وعندما عجز الرشيد عن إدراك ما ذهبوا إليه، أمرهم بالانتقال إلى مجلس الكسائي النحوي برفقة حاشية الخليفة المذكور وبطريقهما همس النظام بأذن ضرار قائلا: " أنت تعلم أن الكسائي لا يحسن شيئا من النظر، وإنما معول له على النحو والحساب، ولكن تُهيئ له مسألة نحو، وأهيئ له مسألة حساب، فشغله بهما لأننا لا نأمن أن يسمع

---

[1] الجاحظ، الحيوان، ج5، ص117. ابن قتيبة، تأويل، ص61. عبد الجبار، فضل، ص255. انظر للمقارنة: بن النديم، الفهرست، ص205. بن أبي الحديد، شرح، ج1، ص124.

[2] الأشعري، الإبانة، ص45. انظر ايضاً: أمين، أحمد، ضحى، ج3، ص111.

[3] عبد الجبار، فضل، ص67، ص233.

[4] الجاحظ، الحيوان، ج5، ص187. انظر أيضاً: أمين، أحمد، ضحى، ج3، ص112.

[5] البغدادي، الفرق، ص152.

[6] الذهبي، سير، ج1، ص541.

[7] الأشعري، مقالات، ج1، ص132.

منا ما لم يسمعه ولم يبلغه فهمه، وأن ينسبنا إلى الزندقة"، ووصف المتهمين له بأنهم لم يبلغوا ما يقول[1].

أشار الجاحظ وعبد الجبار والشهرستاني إلى رحلات النظام العلمية في مختلف حواضر الخلافة الإسلامية، فقصد الأهواز وكسكر، وخرج إلى الحج وورد على الكوفة، فلقي فيها هشام بن الحكم وجماعة من المخالفين فناظرهم في بعض مسائل الكلام فقطعهم، ونزل إلى بغداد حيث إقترب من بلاط السلطة الحاكمة –هارون الرشيد ووزيره يحيى البرمكي (ت189هـ/804م)–، وحضر مجلس الخليفة المأمون مع أستاذه أبي الهذيل العلاف[2].

وانفرد الجاحظ بالقول إن طواف النظام حول مراكز البلاد الاسلامية ساعدهُ على إضافة عناصر متنوعة إلى ثقافته، فتلك البلاد كانت مهداً لحضارات قديمة، وكانت ملتقى ثقافات شتى بين هندية وفارسية ويونانية، فالنظام نشأ وسط صراع شديد بين الديانات والمذاهب على تعددها، فاستطاع النظام أن يثقف نفسه بنفسه[3].

روى الجاحظ والمسعودي وعبد الجبار العلاقة العلمية الحقيقية التي تربط النظام مع أستاذه وخاله أبي الهذيل العلاف، فكان الأخير يصطحبه معه في ندواته ومناظراته، وغالباً ما كان يشاركه في تلك المجالس، وورث عن أستاذه تلك النزعات العلمية ومما ساعده على ذلك ذكاؤه الحاضر الذي كان مضرب المثل بين شباب عصرهِ[4]، وكان في ذلك كله أقدر من أستاذه العلاف، حتى لقد حكموا أن العلاف يذوب أمامه كما يذوب الثلج في الحرارة، وروى الجاحظ أنه قيل لأبي الهذيل: "إنك إذا راوغت واعتللت وأنت تكلِّم النظام فأحسن حالاتك أن يشك الناس فيك وفيه. وقال: خمسون شكاً خير من يقين واحد"[5].

---

[1] عبد الجبار، فضل، ص231. انظر للمقارنة: ابن نباتة، سرح، ص122.

[2] الجاحظ، الحيوان ج5، ص324. البيان، ج1، ص45. عبد الجبار، فضل، ص255. الشهرستاني، الملل، ج1، ص23.

[3] الجاحظ، البيان، ج1، ص45.

[4] الجاحظ، البيان، ج1، ص48. المسعودي، مروج، ج3، ص213. عبد الجبار، فضل، ص213.

[5] الجاحظ، الحيوان، ج2، ص18. –انظر أيضاً: أمين، أحمد، ضحى، ج3، ص(112–113).

واتفق الجاحظ وعبد الجبار أن النظام بلغ بالعلم أصـــول المعتزلة والمناظرة والرد على المخالفين، وخاض غمار المعركة الفكرية مع المجوسية* والثنوية* والدهرية والملاحدة*[1]، مما أجبر عبد الجبار أن يقول عنه "أكبر شـــيوخ المعتزلة ومقدمة علمائهم"[2]، ويقول الجاحظ " إنه لولا مكانة المتكلمين لهلكت العوام من جميع الأمم ولولا مكانة المعتزلة لهلكت العوام من جميع النحل"، فقد نهج للمعتزلة سُبلاً وفتق لهم أموراً واختصر لهم أبواباً ظهرت بها المنفعة[3].

وأشـار الجاحظ إلى تمتع النظام بعقلية متفتحة دفعته الأَ يطيل فترة خضـوعه لأسـتاذه أبي الهذيل العلاف، أو يكون مردداً لآرائه لكنه سـرعان ما انسـلخ عنه وألف فرقة خاصـة به عرفت بالنظامية وكان له تلامذة وأسلوب خاص به في تعمق المسائل[4].

ألف النظام العديد من الكتب الكلامية والفقهية، والتي أشـار إليها الجاحظ والأشـعري وعبد الجبار وهي: كتاب الجزء بَيَّن فيه آراء أصـحاب الجزء الذي لا يتجزأ، وكتاب الحركة أو حركة الأجسـام، وكتاب الثنوية ذم فيه الثنوية الظلمة على فعل الشـر، مع قولهم بأن الظلمة لا تسـتطيع فعل الخير ولا تَقدر إلا على الشـــر، وكتاب التوحيد وهو على مايبدو إثبات لوجود الله عن طريق الحركة، وكتاب العالم وصـــف فيه العالم، وكتابا التولد والغرائز أي الطبائع الموجودة في الأشـــياء كالحر والنار وغيرها[5].

---

* المجوسية: ديانة وثنية ثنوية، تقول بإلهين اثنين أحداهما إله الخير والآخر إله الشر، وبينهما صراع دائم. انظر: الشهرستاني، الملل، ج2، ص34. ابن حزم، الفصل، ج3، ص312.

* الثنوية: القول إن النور والظلمة أصلان خالقان متساويان في الأزلية، وأمنت بالخير والشر وجعلت لكل منهما إلهاً. انظر: الشهرستاني، الملل، ج2، ص156. البغدادي، الفرق، ص45.

* الملاحدة: هم الدهريون الذين لا يؤمنون بالحساب والعقاب والثواب، وهم كفرة ينكرون وجود الله وأسمائه الحُسنى. انظر: الشهرستاني، الملل، ج2، ص156. ابن حزم، الفصل، ج3، ص314.

[1] الجاحظ، الحيوان ج5، ص324. عبد الجبار، فضل، ص21.

[2] عبد الجبار، فضل، ص313. انظر أيضاً:الفيومي، محمد، المعتزلة، ص220.

[3] الجاحظ، البيان، ج1، ص23. ج3، ص54. ج6، ص76. الحيوان، ج4، ص206.

[4] الجاحظ، الحيوان، ج2، ص167.

[5] الجاحظ، الحيوان، ج4، ص(208–209). الأشعري، مقالات، ج1، ص211. عبد الجبار، فضل، ص321.

وقد ذكر ابن أبي الحديد أن النظام ألف كتاباً سماه كتاب النكت، انتصر فيه لكون الإجماع ليس بحجة، فاضطره ذلك إلى أن ذكر عيوب الصحابة، فذكر لكل منهم عيبا، ووجه إلى كل منهم طعناً وقال في عليّ إنه لما حارب الخوارج يوم النهروان كان يرفع رأسه إلى السماء تارة ينظر إليها، ثم يطرق إلى الأرض فينظرها تارة أخرى، يوهم أصحابه أنه يوحى إليه، ثم يستمر النظام في نقده على ذلك النهج – وقد رد عليه ابن أبي الحديد وأقر بصحة الخبر: أن عليّاً كان يرفع رأسه إلى السماء تارة ويطرق تارة، وفسر ذلك بأنه يرفع رأسه يدعو ويتضرع إلى الله، وحيث يطرق كان يغلبه الهم والفكر، وهذا مثل لجرأته النادرة في النقد[1].

وكرههُ المحدثون كرها عميقًا، وهذا طبيعي بعد الذي ذكرنا من مهاجمته لهم، وهم يصورونه فاسقاً سكرياً، فيقول ابن قتيبة: "وجدنا النظام شاطراً من الشطار يغدو على سكر ويروح على سكر، ويبيت على جرائرها، ويدخل في الأدناس، ويرتكب الفواحش والشائنات"[2]، ويرى الجاحظ في قلة تلك المؤلفات خيراً من الكثرة نظراً لصعوبتها وتعمق أفكارها[3].

عرف النظام – إضافة إلى نشاطه العلمي – بمواقفه الفكرية، والتي أشار اليها إلجاحظ وابن قتيبة ومنها: موقفه من المواضيع الدينية كتفسير القرآن، ومن الأخطاء التي يتعتقدها النظام في التفسير والتي هزت ثقته بالمفسرين منها على سبيل المثال لا الحصر، تفسيرهم لآية [وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ][4] وكان يقول إن الله لم يعنِ بهذا الكلام مساجدنا التي نصلي بها، بل إنما عنى الجُباة وكل ما سجد الناس عليه من يد ورجل وجبهة وأنف وثفنة، وجمع الحديث، وحجة الإجماع ومعجزات الرسول (ص) وموقفه من عدالة الصحابة[5]، وهو ما تسبب في مأساته والتي تجلى في كونه أكثر من تعرض في التاريخ الإسلامي لحملات التكفير والسب والطعن في دينه كما تعرضت مدرسته وكتبه لحملة حصار طويلة انتهت بفقدانه بعض كتبه ضمن ما ضاع من كتب المعتزلة الأوائل والقدرية

---

[1] ابن أبي الحديد، نهج، ج2، ص48. انظر أيضاً: أمين، أحمد، ضحى، ج3، ص118.

[2] ابن قتيبة، تأويل، ص21.

[3] الجاحظ، الحيوان، ج4، ص415.

[4] الجن: آية18.

[5] الجاحظ، البيان، ج2، ص23، ص154. ابن قتيبة، تأويل، ص213.

وتعرض اسمه لتشويه كبير قام به اعداؤه من التيار السلفي (أتباع الحديث وأنصارهم الأشاعرة والذين أعطوا العقل السني صياغته النهائية[1]، وذكر الجاحظ وابن قتيبة وقوف النظام عند مسائل كلامية جمة كالطفرة (إن المار على سطح جسم يسير من مكان إلى مكان بينهما أماكن لم يقطعها ذلك المار ولا مر عليها، والجزء وغيرها[2].

أهملت مصادر الدراسة ذكر وفاته والتي أشارت إليها كتب الأنساب والتراجم والسير فقيل إنه توفي سنة (221هـ/835م) وله من العمر ستة وثلاثون سنة[3] وقيل توفي سنة 231هـ/845م)، بينما أورد أخرون انه توفي في خلافة الخليفة العباسي المعتصم بالله (218-227هـ/833-842م)[4] ورجح الأغلب أنه توفي بين سنتي (221-231هـ/835-845م)[5].

اقترن أول ظهور لمن عرفوا بمدرسة بغداد في الاعتزال بأبي سهل **بشر بن المعتمر**، فاتفقت مصادر الدراسة أنهُ نَقل ما درسهُ بالبصرة من مقالات إلى بغداد واجتهد بالنقل، ثم مَثَّلَ مدرسة بغداد الاعتزالية، *وقد شهد وطبقته تحولات سياسية اجتماعية كانت لها تأثيراتها على تطور الفكر المعتزلي ومستقبله*، تمثل في انتشار حركات الزندقة والشعوبية التي حاولت بعث الحياة في دياناتها القديمة، والتي كان من مهامها هدم الإسلام من داخله[6].

وأورد الجاحظ تأسيس بشر مدرسة الاعتزال في بغداد، ووضع أُسس التوازن الفكري بين المعتزلة والشيعة، فهو زعيم فرقة البشرية، تمتع بشخصية قوية من ناحيتين بارزتين: أدبية واعتزالية[7].

---

[1] خيون، رشيد، معتزلة، ص123.

[2] الجاحظ، البرصان، ص29. الحيوان، ج4، ص208. ابن قتيبة، تأويل، ص16.

[3] ابن نباتة، سرح، ص56.

[4] ابن حجر، لسان، ج1، ص67.

[5] ابن الخياط، الانتصار، ص5. البغدادي، الفرق، ص113. الإسفرايني، التبصير، ص69.

[6] الجاحظ، الحيوان، ج6، ص28. ابن قتيبة، تاويل، ص213. اليعقوبي، تاريخ، ج2، ص265. الطبري، صريح، ص65. الأشعري، مقالات، ج1، ص12، 32. المسعودي، مروج، ج3، ص213. عيد الجبار، فضل، ص 421. الشهرستاني، الملل، ج1، ص83.-انظر أيضاً:رشيد، خيون، معتزلة، ص(236-238).

[7] الجاحظ، البيان، ج1، ص41. الحيوان، ج6، ص28، ص(62-63).

تتبع الجاحظ وعبد الجبار تسلسل نسبه، فهو بشر بن المعتمر الهلالي، كان مولى لبني هلال بن عامر، وقيل مولى لبني النضـــر، يكنى بأبي ســـهل، يعرف بالبغدادي أحيانا وقيل بالكوفي[1]، ولد حسب الجاحظ بالكوفة دون الإشارة إلى السنة التي ولد بها[2].

لم تذكر مصـــادر الدراســـة معلومات عن والديه، ســـوى ما ذكره الجاحظ بأن والد بشـــر عمل تاجر لرقيق في بغداد، وإليها نُسب، وقد تميزت بغداد بمثل هذه التجارة في ذلك العصر[3].

وذكر الجاحظ وعبد الجبار أن بشراً كان أبرصَ، ورغم ذلك فقد عرف بزهده وعبادته، – وعدّ زاهد المعتزلة وتدينهم سبيلاً إلى تقوية الإسلام والدفاع عنه ورفض الإنغماس بالحياة بصورتها المادية المقيتة –، وغزارة علمه فهو راوية ونسابة، له الأشعار في الاحتجاج للدين[4]، فكانت له قدرة فائقة في نوعي المخمس والمزدوج من الشعر، قال الجاحظ: "لم أرَ أحدا أقوى على المخمس والمزدوج مما قوي عليه بشر، وقد كان في ذلك أقدر من أبّان اللاحقي"[5].

تحدث الجاحظ وابن قتيبة وعبد الجبار عن خلفيات بشـــر الثقافية والاجتماعية، فقد تلقى العلم على مرحلتين: الأولى بالكوفة والثانية ببغداد، والأولى أورثتهُ ميولهِ العلوية، وأورثها بدوره إلى تلامذته ورجال مدرسته البغدادين، فسَموا أنفسهم متشيعة المعتزلة، وقد أُهمل الحديث عن رحلاتهِ ربما يعود ذلك إلى عدم الاهتمام بشخصيته وعدم متابعة تلك الرحلات من الأساس[6].

علَلَ الجاحظ وابن قتيبة الســـبب الذي دعا إلى ظهور الاعتزال البغدادي أن بشـــر بن المعتمر لم يحتوِ التفسـير البصـري لأصـول الاعتزال الخمسـة احتواء جاهزاً، وإنما جعل هذه الأصـول منطلقا لتفسـيرات أشـمل وأعمق تتضـح بآرائها الكلامية، ومن هنا لا ينبغي القول إن مدرســة بغداد تمثل

---

[1] الجاحظ، الحيوان، ج6، ص90. عبد الجبار، فضل، ص211. –انظر أيضاً: أمين، أحمد، ضحى، ج3، ص141.

[2] الجاحظ، الحيوان، ج6، ص90.

[3] خيون، رشيد، معتزلة، ص287.

[4] الجاحظ، الحيوان، ج6، ص90. البرصان، ص168. عبد الجبار، فضل، ص211.

[5] الجاحظ، الحيوان، ج6، ص(90–92). انظر أيضاً: أمين، أحمد، ضحى، ج3، ص142. رشيد، خيون، معتزلة، ص258.

[6] الجاحظ، الحيوان، ج2، ص60. ج6، ص90. ابن قتيبة، تاويل، ص34. عبد الجبار، فضل، ص211.

امتدادا لمدرسة البصرة، كما لا تعني أنها فرع لمعتزلة البصرة إلا بالقدر الذي يجمعهما على القول بالأصول الخمسة[1].

وأجمع الجاحظ والمسعودي وعبد الجبار على تتلمذ ثمامة بن أشرس، (البصري، المُتكلم)، وأبي موسى عيسى بن صبيح المردار، وأحمد بن داوؤد على يد بشر بن المعتمر[2]، وانفرد الجاحظ بذكر تلامذة آخرين لبشر لكنهم لم يحظوا بنصيب من الشُهرة لعدم تأثيرهم بمذهب الاعتزال ومنهم: بشر القلانسي، أبو عمران الرقاشي (رواية، نساباً)، وهاشم بن ناصح (نساباً، شاعراً)[3].

ذكر الأشعري وعبد الجبار تركة بشر بن المعتمر العلمية والتي تصل إلى عشرين كتاباً بمختلف العلوم، ومنها النثر من غير الشعر، ومنها ما جاء للرد على المعتزلة البصريين: ككتاب الرد على أبي الهذيل هاجم فيه بشر أبا الهذيل وقال فيه: إنه منافق كأن يكون لا يعلم وهو عند الناس يعلم، أحب إليه من أن يعلم ويكون عند الناس لا يعلم، وكتاب الرد على إبراهيم بن سيار النظام ودار بينهما النقاش حول مسألة التولد، وكتاب الرد على الأصم في الإمامة، وكتاب الرد على الخوارج[4]، وأضاف الجاحظ كتاباً آخر لبشر وهو الرد على هشام بن الحكم كان معاصراً لبشر، تتطرف في آرائه منها: أن الإئمة معصومون دون الأنبياء[5]، وكتاب الردعلى أصحاب ابن الحنفية[6].

لم تتناول مصادر الدراسة الحديث عن مصنفاته الكلامية واللغوية، والتي ذكرتها كتب الأنساب والتراجم والسير منها دون التعمق بها: كتاب التوحيد، وكتاب الحجة على إثبات النبوة، وكتاب اجتهاد الرأي، وكتاب متشابه القرآن، وكتاب حدوث الأشياء، وكتاب قتال طلحة بن الزبير وعلي بن

---

[1] الجاحظ، الحيوان، ج2، ص61، ج6، ص91. ابن قتيبة، تأويل، ص32.

[2] الجاحظ، الحيوان، ج2، ص61، ج6، ص91. البرصان، ص138. المسعودي، مروج، ج3، ص213. عبد الجبار، فضل، ص331.

[3] الجاحظ، الحيوان، ج2، ص61، ج6، ص56. البرصان، ص(138-139).

[4] الأشعري، مقالات، ج2، ص64. عبد الجبار، فضل، ص 232.

[5] الجاحظ، الحيوان، ج3، ص56، ج6، ص99. انظر أيضاً: رشيد، خيون، معتزلة، ص75.

[6] ابن النديم، الفهرست، ص121.

أبي طالب، والمصنفات اللغوية ككتاب الرد على النحويين، وكتاب صحيفة البلاغة، وكتاب قصائد وأشعار[1].

فلم يتخذ الشعر ليصور به عاطفة تجيش في صدره، أو ليزين به في مراتع العبث والمجون وانما اصطنعه ليقارع به خصومه في الرأي ويحتج به عليهم[2].

وأضاف الجاحظ وعبد الجبار ترك بشر مجموعة شعرية خطابية استعملها الأدباء نماذج بلاغية، فقصائده اقتصرت على الغرض الوصفي فقط[3]، وشهد له الجاحظ في موضع آخر تفوقة في رواية الشعر فقال: "وكان بشر أرواهم للشعر"، كما اعتمد في كتابه الحيوان على بعض قصائده[4].

تميز بشر بن المعتمر عن معاصريهِ بمقالة التولد، فيرى الجاحظ وعبد الجبار والشهرستاني أنه أحدث القول بالتولد وأفرط فيه، وعرفا التولد (بأنه ظهور شيء من شيء آخر أو حصول فعل من فعل آخر)[5]، بينما رأى ابن قتيبة أن قصده بالتولد (كل ما يظهر على الجسم بشكل عرضي من طبيعة الأجسام)[6].

تحدث عبد الجبار عن خوض بشر بن المعتمر بمسائل العدل الإلهي التي هي من أهم المرتكزات التي تستند عليها المعتزلة فهو أول المعتزلة الذين نظروا إلى هذا المبدأ، واستحدثوا قضايا جديدة كاللطف والتولد، ونفى القدر وأثبت حرية الإرادة الإنسانية[7].

---

[1]. ابن النديم، الفهرست، ص120. القلقشندي، صبح، ج9، ص213. ابن المرتصى، أمالي، ص54. انظر أيضاً: خيون، رشيد، معتزلة، ص271.

[2] خيون، رشيد، معتزلة، ص123.

[3] الجاحظ، الحيوان، ج6، ص214. عبد الجبار، فضل، ص321.

[4] الجاحظ، الحيوان، ج5، ص284، ج6، ص215. انظر أيضاً: الزركلي، الأعلام، ج2، ص(55-56).

[5] الجاحظ، الحيوان، ج6، ص222. عبد الجبار، فضل، ص321. الشهرستاني، الملل، ج1، ص89.

[6] ابن قتيبة، المعارف، ص356. انظر أيضاً: رشيد، خيون، معتزلة، ص230.

[7] عبد الجبار، فضل، ص321.

ورأى الجاحظ إن مرحلة انتقال بشر إلى بغداد شكلت انقساماً فكرياً وليس جغرافياً، وهناك اعتقله الخليفة الرشيد ووجه إليه تُهمة الانتماء إلى الروافض، فيما رفض أن يصنف مع الرافضة أو يحسب في عدادها، كما أبدى مراجعته النقدية الصارمة لبعض المواقف السياسية، ومنها إحدى قصائده[1].

ويذكر الجاحظ أن قصيدته التي تبرأ فيها من معاوية بن أبي سفيان (ت60هـ/679م) وعمرو بن العاص (ت62هـ/681م)، لقيت استجابة جماهرية واسعة، وأنها أضحت حديث الناس فأصبحوا ينشدونها في كل مجلس، ولم يكن أمام الرشيد إلا أن أطلق سراحه، بعد أن علم أن ما يقوله بشر بن المعتمر بالسجن من الشعر أضر على الناس من الكلام الذي بينه في قصيدته[2].

ويشير عبد الجبار إلى رفض بشر والبغدادين التمسح على أعتاب الملوك والأمراء، لأن الذي يتبعهم ويجاريهم لابد أن يقرهم على أعمال لا تخلو من الظلم، فقد رفض جعفر بن حرب أن يقيم صلاته وراء الواثق بل تنحى وصلى وحده[3].

اتفقت مصادر الدراسة –باستثناء الطبري– أن وفاة بشر بن المعتمر كانت سنة (210هـ/825م) أي قبل إعلان المأمون محنة خلق القرآن بثماني سنوات[4].

عَدّت مصادر الدراسة باستثناء اليعقوبي والطبري **معمر بن عباد السلمي** أكبر فلاسفة المعتزلة، وأكثرهم صلة بالفلسفة، وأبرز علمائها الموسوعيين في القرنين الثاني والثالث الهجريين[5]، ورأى الشهرستاني أنه وثمامة بن أشرس وعمرو بن الجاحظ ألفا ثالوثاً من المفكرين الذين كانوا في

---

[1] الجاحظ، الحيوان، ج6، ص55.

[2] الجاحظ، الحيوان، ج6، ص65. انظر للمقارنة: البغدادي، الفرق، ص144.

[3] عبد الجبار، فضل، ص(231–233).

[4] الجاحظ، البيان، ج3، ص45.الحيوان، ج6، ص65.ابن قتيبة، تأويل، ص23.المعارف، ص345. اليعقوبي، تاريخ، ج2، ص312.المسعودي، مروج، ج3، ص186. الأشعري، مقالات، ج1، ص71.عبد الجبار، فضل، ص321. الشهرستاني، الملل، ج1، ص59.

[5] الجاحظ، البيان، ج3، ص26. ابن قتيبة، تأويل، ص54. الأشعري، مقالات، ج2، ص272. المسعودي، مروج، ص181. عبد الجبار، فضل، ص345. الشهرستاني. الملل، ج1، ص90. انظر للمقارنة: ابن الخياط، الانتصار، ص55. البغدادي، الفرق، ص94. ابن حزم، الفصل، ج4، ص194. ابن المرتضى، المنية، ص32. –أنظر أيضاً: النشار، علي، نشاة، ج1، ص407. خيون، رشيد، معتزلة، ص117.

زمان واحد متقاربين في الرأي والاعتقاد منفردين عن أصحاب مذاهبهم[1]، وعده الجاحظ من المتكلمين الأطباء بقوله: لقد تركت ناسا من الأطباء وهم فلاسفة المتكلمين فيهم معمر، ولم يذكر الجاحظ من المتكلمين بلقب فيلسوف سوى معمر بن عباد ومحمد بن الجهم (ت277هـ/890م)[2]، وعدّه الجاحظ في موضع آخر من رجال الطبقة السادسة من معتزلة البصرة[3].

أورد الجاحظ وابن قتيبة وعبد الجبار معلومات محددوة حول اسمه ونسبه، فهو بن عباد السلمي البصري نسبة للبصرة مكان مولده، وهو مولى بني سُليم لذلك لقب بالسلمي، وكني بأبي عمرو وأبي المعتمر[4].

ولقبه صاحب الملل والنحل بالعطار؛ نسبة لعمله بمهنة العطارة، فأكثر شيوخ المعتزلة من البصريين لحقتهم هذه الألقاب لصلة ما بالمهن وأربابها[5]، ويبدو أن مصادر الدراسة قد تجاهلت بعض الإشارات التي أوردتها كتب الأنساب والسير والتراجم، فلم تذكر أنه ولد في عهد الخليفة هارون الرشيد، ولم تشر إلى والديه حيث عمل والده بمهنة التجارة والعطارة قبله، ربما يكون وراء هذا السكوت أنه لم يكن لمحيطه العائلي أثر في وصوله لدرجة علمية ومكانة اجتماعية مرموقة، أو ربما كونهم من الموالي؟[6].

وصفه الأشعري في كتابه الإبانة في أصول الديانة بأنه رأس من روؤس الضلالة والإلحاد وأنه ذيل للقدرية، وتجاهلت مصادرنا وكذلك كتب الأنساب والتراجم والسير وصفه خلقيا وأخلاقيا[7].

روى الجاحظ وعبد الجبار والشهرستاني أن معمر نشأ بالبصرة وترعرع بها، ثم انتقل إلى بغداد، والذي عانى بها من تتبع الخليفتين المهدي وهارون الرشيد للمعتزلة، وقد سجنه الخليفة العباسي

---

[1] الشهرستاني. الملل، ج1، ص92.

[2] الجاحظ، الحيوان، ج4، ص64.

[3] م.ن، ج5، ص541. انظر أيضاً: النشار، علي، نشأة، ج1، ص408.

[4] الجاحظ، البيان، ج1، ص91، الحيوان، ج5، ص572. البرصان، ص139. ابن قتيبة، تأويل، ص54. عبد الجبار، فضل، ص345. أنظر للمقارنه: البغدادي، الفرق، ص95. انظر أيضاً: رشيد، خيون، معتزلة، ص155.

[5] الشهرستاني، الملل، ج1، ص(98-99).

[6] خيون، رشيد، معتزلة، ص 189. النشار، علي، نشاة، ج1، ص(407-409).

[7] الأشعري، تأويل، ص(32-33).

الأخير بعد التضيق على أهل العلم والجدل والكلام، إلا أنه أطلق صراحه لحاجته لمناظرة السمنية (هي حركة صوفية ظهرت في الألفية الأولى قبل الميلاد قامت على مبادئها البوذية) من أهل الهند والسند[1].

وقصَّ الجاحظ والأشعري وعبد الجبار والشهرستاني قصة سجنهِ، وهي أن ملك السند أرسل إلى الخليفة هارون الرشيد يطلب عالماً مسلماً قادراً على محاورة أحد علماء السُمنية، وقال له: "إن كان الحق معك اتبعناك، وإن كان معي تبعتني"، فأرسل الخليفة هارون الرشيد له معمر السلمي، فلما قرب من السند بلغ خبرهُ ملكها، فخشي السمني أن يفتضح أمره على يديه، وقد كان عرفه قبل، فدسَّ له من سمه في الطريق فقتله[2].

وتدل مناظرة الهند رغم كل أحوالها حقيقة كانت أم وهمية على منزلة معمر بن عباد الكبيرة بين المتكلمين، فإذا كانت الرواية حقيقة فقد تم اختياره بالاسم للمناظرة خارج الحدود السياسية والدينية للدولة العباسية من القائمين على الأمر من خصومه في خلافة الرشيد[3].

وصف الأشعري والشهرستاني مقالات معمر بن عباد بالفضائح ويذكر تكفير أهل السنة له بقولهما: "إن أهل السنة كَفَّروا معمراً واتباعه من القدرية بقولهم "إن الله لم يخلق شيئاً من الأعراض"[4].

ويذكر البغدادي في كتابه الفرق بين الفرق نقمته على المعتزلة وعلى معمر بن عباد بقوله: "تقليداً للعياريين الشطار ومعمر المتهم بدينه"[5]، وذكره الشهرستاني أنه أعظم القدرية في تدقيق القول بنفي الصفات ونفي القدر خيره وشره من الله والتكفير والتضليل على ذلك[6]، لكنه يدافع عنه في موضع آخر عندما نقل عنه فيما يتعلق بمقالته في علم الله بقوله: "ولعل هذا النقل فيه خلل فأما أن لا

---

[1] الجاحظ، الحيوان، ج6، ص66. عبد الجبار، فضل، ص321. الشهرستاني، الملل، ج1، ص98.

[2] الجاحظ، الحيوان، ج5، ص 213، ج6، ص63. الأشعري، مقالات، ج2، ص334. عبد الجبار، فضل، ص432. الشهرستاني، الملل، ج2، ص261. انظر أيضا: رشيد، خيون، معتزلة، ص156.

[3] خيون، رشيد، معتزلة، ص 188.

[4] الأشعري، مقالات، ج1، ص321. الشهرستاني، الملل، ج1، ص58.

[5] البغدادي، الفرق، ص45.

[6] الشهرستاني، الملل، ج1، ص99. انظر أيضاً:رشيد، خيون، معتزلة، ص167.

يصـح النقل، وإما أن يحمل على مثل هذا المحمل، وبهذا لانضـع الشـهرسـتاني في كفة واحدة مع المذكورين من مؤرخي الملل والنحل، كونه قصـد المناقشـة والتحليل والدفاع عن أشـعريته بهدوء، أما الأخرون فقصدوا التجريح على الرواية والسماع[1].

ذكر الجاحظ وعبد الجبار أن معمر بن عباد اشـــتهر بمقالة المعاني (تنزيه الذات من الصـــفات وتعميمها على الوجود كأشياء وعلاقات)[2]، ولهذا سماه الشـهرستاني وأصـحابه بأصـحاب المعاني[3]، إلا أن الباحث سامي النشار يخالف فكرة معمر الأساسية بقوله بالمعاني قائلاً: "هذا خطأ إذا فهمنا المعاني على أنها صفات الذات أو بمعنى أدق هي قدرة الله اللامتناهية"[4].

وبين الشـهرسـتاني تأثر معمر بالفلسفة اليونانية الأرُسطية قائلاً: "إن مذهب المعاني عند معمر هو تفسير فلسفي يختص بالعالم الطبيعي، وأن المنطق الداخلي للنصوص الواردة في شرح هذا المذهب رغم اضطرابها ينصرف بالأرجح إلى تفسير أرسطو للحركة في العالم الطبيعي"[5].

ذكر الجاحظ والأشعري وعبد الجبار والشهرستاني مؤلفات معمر – بإيجاز – التي عكست اهتماماته وهي: كتاب المعاني، كتاب الجزء الذي لا يتجزأ، والأموال، والليل والنهار[6].

اختلفت الروايات حول وفاته، فروى الجاحظ وعبد الجبار أنه توفي سنة (220هـــ/835م) مسموماً وهو في طريقه إلى الهند[7]، أما اليعقوبي فأورد أنه توفي في ســجن الخليفة هارون الرشــيد على يد سجانه" السندي بن شاهك" وليس مسموماً[8].

---

[1] الشهرستاني، الملل، ج1، ص101.

[2] الجاحظ، الحيوان، ج5، ص213. ج6، ص67. البرصان، ص139. عبد الجبار، فضل، ص433.

[3] الشهرستاني، الملل، ج1، ص59.

[4] النشار، سامي، نشاة، ج1، ص409.

[5] الشهرستاني، الملل، ج1، ص(98 –101).

[6] الجاحظ، الحيوان، ج5، ص213، ج6، ص63. الأشعري، مقالات، ج2، ص324. عبد الجبار، فضل، ص432. الشهرستاني، الملل، ج2، ص261.

[7] الجاحظ، الحيوان، ج5، ص 213، ج6، ص63. عبد الجبار، فضل، ص433.

[8] اليعقوبي، تاريخ، ج2، ص183.

الفصل الثالث

الرؤية السياسية للمعتزلة عند المؤرخين

الفصل الثالث

الرؤية السياسية للمعتزلة عند المؤرخين

3.1 الإمامة

يقول الشهرستاني إن مسألة الإمامة تمثل واحدة من المسائل الجوهرية في الإسلام، والتي انقسمت الأمة الإسلامية حولها منذ صدر الإسلام إلى يومنا هذا بين مؤيد ومخالف، ولربما بلغت الهوة بين المختلفين بشأنها إلى حد تكفير بعضهما، وزهقت بسبب ذلك كثير من النفوس[1].

وأضاف الجاحظ أن المعتزلة أطلقوا لفظ الخلافة على الإمامة ودرجوا إستعمال الكلمتين لمعنى واحد[2]، ويُفسر الجاحظ قولهِ سالف الذكر؛ بأن من يتولاها ويكون الحاكم الأعظم للمسلمين يخلف النبي (ص) في إدارة شؤون المسلمين، وتُسمى الإمامة لأن الخليفة إماماً وطاعته واجبة إذ كان يَؤم الناس للصلاة، والإمامة عنده لها دلالات متعددة منها الطريق الصحيح ومنها القدوة ومنها إمام الصلاة[3].

واستنبط الأشعري ما أجمعت عليه المعتزلة في مقالاته قائلاً: "إن الخلافة تشمل السلطتين الدينية والسياسية في دولة الإسلام، فهي مقيدة بقوانين شرعية وأحكام سياسية يسوس الخليفة بها أمته، ويحمل الناس على أحكامها بالنيابة عن الرسول (ص)، فكانت منزلة الخليفة كمنزلة الرسول من المسلمين له عليهم الولاية العامة والطاعة التامة"[4].

---

[1] الشهرستاني، الملل، ج1، ص24.

[2] الجاحظ، رسائل، ج3، ص64.

[3] الجاحظ، الرسائل السياسية، ص(68-69).

[4] الأشعري، مقالات، ج2، ص239. انظر أيضاً: عمارة، محمد، الخلافة، ص22. نوار، صلاح، الخلافة، ص22.

بين عبد الجبار الإمامة **لغة:** وهي مصـــدر من الفعل الثلاثي أمم وأتم أمّ القوم بهم وتقدمهم وتعني المقدم في أي شـــئ، والمقتدى به في أي ســبيل واتباعه في العمل[1]، وأخذ منها الإمام وهو كل من ائتم به قوم كانوا على الصراط المستقيم أو كانوا ضالين[2].

وأورد ابن قتيبة والشـهرسـتاني الإمامة عند المعتزلة **اصطلاحاً** بأنها مفهوم يغلب عليه الطابع الديني الذي دل على قائد الأمة والقائم على أمور المسلمين الدينية والدنيوية، وطاعته واجبة على الرعية[3].

ويذهب الأشـــعري مذهب المعتزلة حين يُعَّرف الإمامة بأنها خلافة النبوة وحراســة الدين وســياســة الدنيا، ولذا فالخلافة والإمامة عندهُ لهما الإستعمال نفسه ولا فرق بينهما[4].

وأورد عبد الجبار والشهرستاني أن مسألة الإمامة هي مسألة سياسية محضة، بل هي مسألة الصراع العقائدي ونزاع السلطة، فهي أول قضية وأعظمها إختلف المسلمون حولها بعد وفاة الرسول (ص) ثم إستمرت في مقدمة المسائل التي فرقت كلمة المسلمين لعدة قرون[5].

وأجمع الجاحظ وعبد الجبار والشـهرسـتاني على أهمية الإمامة عند المعتزلة فقالوا: اتفق المعتزلة أن الإمامة واجبة في المجتمع الإنســاني؛ لأن الإنســان في رأيهم كائن اجتماعي مدني بالطبع، ونتيجة لذلك فإنه عُرضــة للمطامع والأهواء ونوازع الشــر مما يشــعرهُ بأنه بحاجة إلى الحكام لإقامة العدل بين الناس، إلا أن وجوب قيام الإمام في رأي المعتزلة ليس وجوباً شــرعياً إذا ما امتنعت الأمة عن إنفاذه اســتحقت اللوم والعقاب بل إن وجوبهِ نابع من حاجة المجتمع إليه وتحقيقاً للمصــلحة المدنية بحكم ضــرورة هذه الســلطة لإقامة العدل[6]، وذهب بعضــهم إلى أبعد من ذلك عندما قالوا إن قيام العدل بين الناس وتناصفهم وانتفاء المظالم بينهم ينفي ضرورة قيام السلطة الحاكمة ودواعيها[7].

---

[1] عبد الجبار، شرح، ص753.

[2] المعجم الوسيط، باب إمام، ص27.

[3] ابن قتيبة، تأويل، ص45. الشهرستاني، الملل، ج4، ص87.

[4] الأشعري، مقالات، ج2، ص156.

[5] عبد الجبار، المغني، ج20، ص45. الشهرستاني، الملل، ج1، ص59.

[6] الجاحظ رسائل، ج1، ص161. عبد الجبار، المغني، ج20، ص453. الشهرستاني، الملل، ج4، ص78

[7] الشهرستاني، الملل، ج4، ص(85-86). انظر أيضاً: بخيت، مهدي، قضية، ص136.

وأضـاف عبد الجبار في موضـع آخر سـوابق تاريخية اهتمت بها واسـتندت عليها المعتزلة من حياة الرسـول (ص) تؤكد وجوب الإمامة، منها ما ثبت بالأخبار أن الصـحابة سألوا الرسـول (ص) عمن يقوم بالأمر من بعده فأجاب بما يفيد وجوب الإمامة[1].

ورأى الشـهرسـتاني رأي بعض رجالات المعتزلة بأن السـلطة غير ضـرورية وغير واجبة في ظروف الفتنة التي يمكن أن تعصـف بالأمة، وفي حال اجتماع الأمة على الحق، فإنها تحتاج إلى الإمام[2]، ويعلل عبد الجبار ذلك بالطعون التي واجهت إمامة علي بن أبي طالب، لأنه تولاها والأمة في ظروف فتنة عارمة بعد مقتل الخليفة عثمان بن عفان[3].

وأجمع أهل السواد من المسلمين على وجوب نصب الإمام، ولم يشذّ عن هذا إلا فرقة النجدات من الخوارج وأبو بكر عبد الرحمن بن كيسـان الأصـم، (ت225هـ/840م) وهشـام بن عمرو الفَوطي (ت221هـ/835م) من المعتزلة، يقول عبد الجبار: "اختلف الناس في ذلك على ثلاثة وجوه: فمنهم لم يوجبها أصلاً وهم الأقل، ومنهم من أوجبها عقلاً، ومنهم من أوجبها سمعاً"[4].

وأشار الجاحظ وعبد الجبار والشهرستاني إلى موقف فريقين من المعتزلة من قضية الإمامة، فالأول رأى أن طريق وجوبها هو الشرع ومثله معتزلة البصرة والجبائين (أبو علي، ت303هـ/901م) و(أبو هاشم، ت275هـ/888م)، مبررين هذا بأن وظيفة الإمام تطبيق أمور شرعية كإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام الواردة في الكتاب والسنة وحراسة الدين وإنصاف المظلوم، وتلك أمور لا مدخل للعقل فيها، وهي في ذات الوقت واجبة ولا طريق لإجرائها الإ بإقامة الإمام، وما لا يتم الواجب به فهو واجب، و رأى الفريق الثاني أن طريق وجوبها هو العقل ومثله المعتزلة البغداديون والجاحظ وأبو الحسـن

[1] عبد الجبار، المغني، ج20، ص453. انظر للمقارنة، ابن حزم، الفصل، ج4، ص87.

[2] الشهرستاني، الملل، ج4، ص78. نهاية، ص344. انظر للمقارنة: القلشندي، صبح، ج9، ص277.

[3] عبد الجبار، شرح، ص754. المغني، ج20، ص134. انظر للمقارنة: البغدادي، الفرق، ص211.

[4] عبد الجبار، المغني، ج20، ص16.انظر للمقارنة: ابن أبي الحديد، شرح، ج2، ص308.

البصري من معتزلة البصرة، وذلك ليبتعدوا بها عن السمع والمأثورات الدينية ولجعلها مبحثاً ومنصباً دنيوياً خالصاً[1].

ونقل لنا الشهرستاني معارضة عبد الرحمن بن كيسان الأصم وهشام بن عمرو الفوطي من المعتزلة وجوبها شرعاً، فقال: إن الإمامة غير واجبة في الشرع وجوباً لو امتنعت الأمة عن ذلك استحقت اللوم والعقاب بل هي مبنية على معاملات الناس، فإن تعادلوا وتعاونوا على البر والتقوى إستغنوا عن الإمام[2]، فالأصم والفوطي طبقوا فكرة العدل كونه أصلاً من أصول المعتزلة وبالتالي فهم يرون أنه لا يجب إقامة الإمام وإن ما يجب القيام بهِ هو تطبيق العدل باعتباره قاعدة لتحقيق المساواة في المجتمع والقضاء على الجور والظلم والبغي[3].

ويذكر الأشعري في مقالاته "لم يذهب أحد إلى جواز الاستغناء عن الإمام إلا رجل يُعْرَف بعبد الرحمن بن كيسان"[4].

ووضح الأشعري في موضع آخر رأي المعتزلة الثاني القائل بوجوبها عقلاً بقوله: بأن الحياة في مجتمع منظم تحت رئاسة سلطة حاكمة ضرورة لاستحالة وجودهما منفردين، ولما كان من ضرورة الاجتماع التنازع لازدحام الأغراض وتشابكها وتباينها، الأمر الذي يؤدي إلى ضرورة وجود الحاكم الوازع، ولا يحتاج ذلك لدليل، لأنه مما تسلم به العقول فكان طبيعياً أن يكون طريق الوجوب بناءً على ذلك العقل لا الشرع[5].

وذكر عبد الجبار فريقاً ثالثاً يُنادي بالوجوب العقلي والشرعي معاً، أي بلا تفاوت بين المصدرين ولا تفريق بينهما في الزمن وهؤلاء هم الجاحظ وأبو الحسن الخياط (ت320هـ/932م)[6]، وأورد

---

[1] الجاحظ، رسائل، ج2، ص23، ج4، ص322. عبد الجبار، المغني، ج20، ص29، 47، 551. الشهرستاني، الملل، ج2، ص76. نهاية، ص233. انظر للمقارنة، بن أبي الحديد، شرح، ج2، ص308.

[2] الشهرستاني، نهاية، ص(481-482).

[3] ابن حزم، الفصل، ج4، ص88.

[4] الأشعري، مقالات، ج2، ص133. انظر للمقارنة: البغدادي، الفرق، أصول، ص271. الغزالي، فضائح، ص171.

[5] الأشعري، مقالات، ج2، ص234.

[6] عبد الجبار، المغني، ج20، ص551. أنظر للمقارنة: ابن أبي الحديد، شرح، ج2، ص308.

الشـهرسـتاني قول الجبائيين وأصـحاب الحديث والأشـعرية بالوجوب السـمعي للإمامة لا بالوجوب العقلي والدليل سـاطع على ذلك باتفاق الأمة بأسـرها من الصـدر الأول إلى زماننا؛ لأن الأرض لا يجوز أن تخلو من الإمام[1]، ورغم تركيز الجاحظ على الجانب العقلي للإمامة إلا أنه جعل السـمع تابعاً لهذا الجانب ومؤيداً له فالإمامة عنده واجبة سمعاً وعقلاً[2].

بين الجاحظ وعبد الجبار أن الفكر المعتزلي أوجب منصـب الإمام بهدف قيام سـلطة عادلة تدبر الأمة وتجمع شملها وتحفظ بقاءها، فلولا السائس ضاع المسوس، ولولا الرعية ضاع الراعي[3].

أجمعت المعتزلة على أنه لا يجوز مبدأ تعدد الإمامة، على الرغم من محاولة عبد الجبار إبراز ملامح الفكر المعتزلي بطرحهِ هذه القضية من خلال تأكيدهِ على أن العقل البشري يتقبل فكرة تعدد الأئمة، إلا أنه يعود لينفي ذلك مستنداً على أن السمع (الإجماع بالتواتر) غير متوفر بهذا الجانب ويوضـح ذلك بقوله: "أعلم أن من جهة العقل لا يمتنع إثبات أئمة في زمن واحد، بل في بيت واحد، كما لا يمتنع بعثة أنبياء إلى أمة واحدة، ولا يمنع ذلك الأمراء والقضـاة، وإنما يمنع ذلك السمع وهو إجماع الصحابة ومن بعدهم على أنه لا يجوز أن يعقد إلا لواحد، ومع ثباتهِ لايجوز أن يعقد لأخر، فتنصيب الإمام الجديد عند موت الإمام السابق واجب[4].

تمسـكت المعتزلة بوحدة الأئمة، واتفق الأشـعري وعبد الجبار أنه لا يجوز عقد الإمامة لشـخصـين وإن كانا في طرفي العالم، فإن هذا العقد يعدّ باطلاً، فتعددية السـلطة كانت تعني بالنسـبة للمعتزلة تشتت الأمة والتفريط بجماعها ومقوماتها؛ لأن الحكام إذا تعددوا اشتدت منافستهم في الغلبة[5].

---

[1] الشهرستاني، نهاية، ص475.

[2] الجاحظ، رسائل، ج2، ص(85-86). انظر أيضاً: بدوي، عبد الرحمن، مذاهب، ص343.

[3] الجاحظ، رسائل، ص 144. عبد الجبار، المغني، ج20، ص345. انظر أيضاً: حلمي، مصطفى، نظام، ص233

[4] عبد الجبار، المغني، ج20، ص(56-58)، ص60، (100-103). انظر أيضاً: بخيت، مهدي، قضية، ص126.

[5] الأشعري، مقالات، ج2، ص133. عبد الجبار، المغني، ج20، ص243. انظر للمقارنة: بن حزم، المحلي، ج9، ص360. أبو يعلي، الأحكام، ص25. الآمدي، غاية، ص282. القلقشندي، صبح، ج9، ص277.

ويقول الجاحظ: "هل رأيتم سيدين أو ملكين في جاهلية أو إسلام من العرب جميعاً أو من العجم لا يتحيف أحدهما من سلطان صاحبه ولا ينهك أطرافه، ولا يساجله الحروب، إذ كل واحد يطمع في حد صاحبه وطرفه لتقارب الحال واستواء التقوى"[1].

واستشهدت المعتزلة على صحة قولها – بوحدة الأئمة – بآياتٍ من الذكر الحكيم كقوله تعالى: [وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعاً وَلاَ تَفَرَّقُواْ وَاذْكُرُواْ نِعْمَتَ اللّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاء فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً..][2] وقوله تعالى: [لاَ تَكُونُواْ كَالَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَاخْتَلَفُواْ مِن بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُوْلَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ][3].

ويبين عبد الجبار وجه الدلالة من هذه الآيات أنها جميعها جاءت متفقة على الأمر بالوحدة والتضامن، والنهي عن التشتت والافتراق والاختلاف، لما ينجم عن ذلك عادة من التنازع والفشل الممقوت، وكلها تدل على وجوب وحدة الأمة الإسلامية وتضامنها، وذلك لا يتأتى إلا إذا كان إمامها واحداً لا ينازعه أحد، إذ إن وجود إمامين فأكثر يؤدي إلى غيرة أحدهما من الآخر، ومنافسته له، ومحاولة التعالي عليه، ومن ثم إلى الشقاق والتناحر لا محالة، وهذا مما نهى الإسلام عنه، فدل على وجوب أن يكون إمام المسلمين واحداً، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب[4].

واستدلت – المعتزلة – أيضاً بالإجماع المصدر الشرعي المُعتبر عندهم فأجمع الجاحظ و عبد الجبار والشهرستاني على قولهم: إن الصحابة رضي الله عنهم قد اتفقوا على أنه لا يجوز أن يلي إمامة الأمة أكثر من واحد، ودليل ذلك أن المهاجرين لم يوافقوا الأنصار في طلبهم أن يكون منهم أمير، ومن المهاجرين أمير حينما طلبوا ذلك في سقيفة بني ساعدة، وكان مما روي في ذلك

---

[1] الجاحظ، رسائل، ج3، ص211. أنظر للمقارنة: الماوردي، الأحكام، ص9. انظر أيضاً: حلمي، مصطفى، نظام، ص243.

[2] سورة آل عمران: آية 103.

[3] سورة آل عمران: آية 105.

[4] عبد الجبار، المغني، ج20، ص243. انظر للمقارنة: الماوردي، الأحكام، ص11.

الموقف قول أبي بكر رضي الله عنه: "هيهات أن يجتمع سيفان في غمدٍ"، عندئذٍ رضي الأنصار بذلك، فصار ذلك منهم إجماعاً على عدم جواز تعدد الأئمة[1].

وأورد الجاحظ في الخطبة نفسها عبارة أكثر تصريحاً من السابقة وهي قوله: "إنه لا يحل أن يكون للمسلمين أميران، فإنه مهما يكن ذلك يختلف أمرهم وأحكامهم، وتتفرق جماعتهم ويتنازعون فيما بينهم، هنالك تُترك السنة، وتظهر البدعة، وتعظم الفتنة، وليس لأحد على ذلك صلاح"[2].

لإدراك الإمامة لا بد من توافر شروط أقرت المعتزلة بها وعدتها ضرورية فلم تكن يوماً محل جدل بين طوائف المسلمين على اختلاف نزعاتهم، وهي مجسدة في قول الجاحظ وابن قتيبة وعبد الجبار والشهرستاني وهي: فالمرشح للخلافة يجب أن يكون سليم العقل في رأي جميع الفقهاء، بعيداً عن السهو والغلبة لحل المسائل الشائكة فلا يفوتنا أهميته عند المعتزلة عند قولهم: إيجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع، وعدت المعتزلة شرط العلم شرطاً أساسياً من الشروط الواجب توفرها بالإمام، واكتفت من العلم بالقدر الذي يحتاج إليه الإمام لتسير دفة الأمور بالطريقة الصحيحة، وهذا يعني أن الإمام لا يشترط فيه أن يكون أعلم أهل زمانه بل قد يحتاج إلى مشورة الأخرين في مسائل هم أكثر إلماماً بها منه، وهذا لا ينقص من قدره[3].

وقد أورد الجاحظ في رسائله بعض الأمور الشرعية التي استندت عليها المعتزلة وأكدت على ضرورة العلم كشرط للإمامة قوله تعالى: [إِنَّ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم][4] فالخاشعون هم العلماء[5]، وأن يكون الإمام حراً كما أورد عبد الجبار أي أن يكن متمكناً فيما أوكل إليه، ولا يكون كذلك إلا إذا كان

---

[1] الجاحظ، رسائل، ج3، ص(156-157). عبد الجبار، المغني، ج20، ص243. الشهرستاني، نهاية، ص435. انظر للمقارنة: ابن حزم، مراتب، ص144.

[2] الجاحظ، رسائل، ج4، ص178.

[3] الجاحظ، رسائل، ج1، ص23، ج4، ص288. ابن قتيبة، تأويل، ص78. عبد الجبار، المغني، ج20، ص242. الشهرستاني، الملل، ج2، ص33.

[4] سورة الملك: أية 12.

[5] الجاحظ، رسائل، ص34.

مزوداً بالحرية والإرادة ومبدأ الاختيار وهي أسس منظومتهم السياسية التي ينبني على صرحها منصب الإمامة[1].

لم تشترط المعتزلة كما ذكر ابن قتيبة وعبد الجبار في الإمام أن يكون حافظاً لكتب الفقهاء وترتيبب أبواب الفقه، بل يكتفي فيه أن يكون ذا قدرة على مراجعة العلماء وترجيح بعض الأقوال على الأخرى، ويمكن أن يتحقق له هذا إذا وصل من المعرفة أوجها، هذا فضلاً عن إيمانه الراسخ بأصول الإسلام والفقه وأن يكون عالماً بكتاب الله وسنة نبيه[2].

وذكر عبد الجبار أهمية توفر العدالة في شخص الامام وعدّها أساساً لتولي الخلافة، وتنهدم بانهدامهِ شرعية الإمامة[3]، وبين الأشعري أن أهل السنة لم يلحوا إلحاح المعتزلة لتوفر هذا الشرط، وقد إتضحت نبرة الرضا عند بعضهم من ذلك، ويقول: إن الامام يكون عادلاً وغير عادل[4].

ثم ناقش عبد الجبار علاقة اشتراط العدالة وقياس إمامة الصلاة على الإمامة العظمى، ويرى أن قياس رئاسة الدولة على الصلاة أمر غير مقبول، وغير جائز لأن رئاسة الدولة ترتبط بها كفالة القيام بالحقوق كالحدود والأحكام والانصاف والاتصاف، وأخذ الأموال من مواردها المختلفة، والفاسق لايؤمن لتحقيق ذلك، في حين أن الإمامة في الصلاة لا يتحقق فيها هذا المعنى ولا يتعلق بها حقوق الغير كما في رئاسة الدولة[5]، وقد رفض الجاحظ وعبد الجبار إمامة الفاسق بقولهم: إنه مخلد في النار وإنه في منزلة بين الكفر والإيمان (الفسق)[6].

---

[1] عبد الجبار، المغني، ج20، ص242. انظر للمقارنة: البغدادي، الفرق، ص211. ابن حزم، الفصل، ج4، ص110. الماوردي، الأحكام، ص20.

[2] ابن قتيبة، تأويل، ص78. عبد الجبار، المغني، ج20، ص202. انظر للمقارنة: البغدادي، الفرق، ص211. الماوردي، الأحكام، ص20.

[3] عبد الجبار، المغني، ج20، ص241. شرح، ص712. انظر للمقارنة: البغدادي، الفرق، ص211. الماوردي، الأحكام، ص20.

[4] الأشعري، مقالات، ج2، ص134. انظر للمقارنة: الغزالي، الإقتصاد، ص137.

[5] عبد الجبار، المغني، ج20، ص241. شرح، ص712. انظر للمقارنة: القلقشندي، مآثر، ج1، ص39. البغدادي، أصول، ص275.

[6] الجاحظ، رسائل، ج4، ص190،193. عبد الجبار، المغني، ج20، ص29. انظر أيضاً: حلمي، مصطفى، نظام الخلافة، ص233

ويرى الجاحظ وعبد الجبار أن ظهور الفسق على إنسان ما من خلال التصرف والرأي يؤدي إلى خروجه من مذهب أهل الحق، و يمنع صاحبه من الوصول إلى منصب الإمامة، وإذا تغلب على الإمامة بالقهر والقوة، وأمعن في الفسق وجب منعه من ذلك، حتى ولو استحدم القوة ضده، فالظلم والقهر يسكت الجماهير مؤقتاً لكنه لا يستطيع أن يظهر محبة الناس للإمام[1].

ويؤكد الشهرستاني على وجوب أن يتوب الإمام الفاسق مما يعمله في نفسه ويقبل هذا المنصب بشرط أن يكون واثقاً من صلاحه واستقامته وعدم عودته إلى ما يجرح عدالته فإن لم يكن واثقاً من ذلك لزمه إظهار حاله على الجملة، ووجب على أهل الحل والعقد أن يقبلوا ذلك منه ويرشحوا غيره للإمامة[2].

وأضاف عبد الجبار ضرورة أن يكون الإمام ورعاً عفيفاً، فلم تُقبل تولية المتهتك للقضاء ثم لا يجوز ان يُقيم الحدود بين الناس[3].

ذهبت المعتزلة – كما أورد المسعودي والشهرستاني – إلى أنّ الإمامة اختيار من الأمة، وذلك أنّ الله –عز وجل– لم ينص على رجل بعينه، ولا رسوله (ص)، ولا اجتمع المسلمون عندهم على رجل بعينه، وأنّ اختيار ذلك مفوض إلى الأمة تختار رجلاً منها ينفذ فيها أحكامه، سواء أكان قرشياً أم غيره من أهل ملة الإسلامّ وأهل العدالة والإيمان ولم يراعوا، في ذلك النسب ولا غيره وواجب على أهل كل عصر أن يفعلوا ذلك[4].

---

[1] الجاحظ، رسائل، ج1، ص23. عبد الجبار، المغني، ج20، ص241. شرح، ص712. انظر للمقارنة: البغدادي، الفرق، ص211، أصول، ص39. ابن حزم، الفصل، ج4، ص89. الماوردي، الأحكام، ص(5–6). القلقشندي، مآثر، ج1، ص39.

[2] الشهرستاني، الملل، ج1، ص34. نهاية، ص76.

[3] عبد الجبار، المغني، ج20، ص202، 309.

[4] المسعودي، مروج، ج2، ص151. التنبيه، ص177. الشهرستاني، الملل، ج1، ص90. انظر أيضاً: بخيت، مهدي، قضية، ص136.

وأضــاف عبد الجبار ما قالتهُ المعتزلة: الإمامة لإكرم الخلق، وخيرهم عند اللهّ واحتجوا بقوله تعالى [إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ][1] فمن كان أتقى الناس بالله، وأكرمهم، وأعلمهم بالله، وأعلمهم بطاعته، كان أولاهم بالإمامة والقيام في خلقه كائناً من كان منهم عربياً أم كان أعجمياً[2].

ذكر الشهرستاني أن أول من قال بعدم اشتراط القرشية الخوارج الذين خرجوا على علي –رضي الله عنه–، إذ جوزوا أن تكون الإمامة في غير قريش، وكل من نصــبوه برأيهم وعاشــر الناس على ما مثلوا له من العدل واجتناب الجور كان إماماً[3] وأضــاف في موضــع آخر: والمعتزلة – بعضــهم – وإن جوزوا الإمامة في غير قريش، إلا أنهم لا يجيزون تقديم النبطي على القرشي[4].

أما المعتزلة فإن جمهورهم الغالب لا يعدون النســب القرشــي شــرطاً من شــروط الإمام، فقد أورد المســعودي في كتابه مروج الذهب ومعادن الجوهر إن الشــيعة وغيرها من الطوائف تذهب إلى أن الله لم ينص على رجل بعينه ولا رســـوله... وأن اختيار ذلك مفوض إلى الأمة، تختار رجلاً منها ينفذ فيها أحكامه، سواء أكان قرشيا أم غيره... ولم يراعوا في ذلك النسب ولا غيره[5].

وقد غلا بعضهم أحد كبار قضاة المعتزلة مثل ضرار بن عمرو الغطفاني فَفضل غير القرشي إذا تساوى، فقال إذا اجتمع نبطي وقرشــي وَليّنا النبطي وتركنا القرشــي؛ لأنه أســهل في الخلع والعزل كونه أقل عشـــيرة وعدداً، وعبر عن ذلك بقولهِ كلاهما قائم بالكتاب والســـنة، فالواجب أن يقّدم الحبشي، لأنه أسهل لخلعه إذا حاد عن الطريقة وقد ذهبت بعض المرجئة إلى نفي اشتراط النسب القرشي ويقول الشهرستاني: "وذهبت الخوارج كلها وجمهور المعتزلة وبعض المرجئة إلى أنها – أي الإمامة – جائزة في كل من قام بالكتاب والسنة، قرشياً كان أم عربياً أم ابن عبد"[6].

---

[1] سورة الحجرات: آية 13.

[2] عبد الجبار، المغني، ج20، ص309. انظر للمقارنة: الحميري، نشوان، شرح، ص152.

[3] الشهرستاني، الملل، ج1، ص166.

[4] م.ن، ج1، ص91.

[5] المسعودي، مروج، ج2، ص157، 266. انظر للمقارنة: النوبختي، فرق، ص10.

[6] الشهرستاني، الملل، ج1، ص91.

وأورد عبد الجبار إستدلال المعتزلة بقول رسول الله (ص): "اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا، وَإِنِ اسْتُعْمِلَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ، كَأَنَّ رَأْسَهُ زَبِيبَةٌ، فالطاعة واجبة لكل أمير قرشياً كان أو غير قرشي عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة"، وكذلك استدلوا بقول عمربن الخطاب :"لو كان سالم مولى أبي حذيفة حياً لوليته، أو لما دخلتني فيه الظنة فوجه الدلالة في قوله أنه يرى استخلاف غير القرشي كسالم مولى أبي حذيفة"[1].

وبين عبد الجبار الأسباب التي تكمن وراء إدخال بعض المعتزلة الشرط النسبي القرشي للإمام الى فكرهم الأمر الذي يتعارض مع فكرهم واعتمادهم على العقل والمنطق، فقال: "إن فكرة إشتراط النسب في الإمامة كانت مطروحة منذ زمن سابق – للمعتزلة– ولها أتباع كثيرون، ومن المحتمل تأثرهم بحججها هو أمر قائم وطبيعي خصوصاً في عصر كان الاعتزال فيه سياسياً وكان أهله مضطهدون يستخفون من الحكام"[2].

واتفق الجاحظ وعبد الجبار أن تيار المعتزلة الذي ساد في ذلك العصر كان امتداداً لمدرسة المعتزلة البغداديين وهي المدرسة التي فضلت علي بن أبي طالب على غيره من الصحابة، فاقتربت بذلك الموقف إلى الشيعة وبخاصة الزيدية[3].

يعد الجاحظ نموذجاً لقدامى المعتزلة الذين رفضوا شرط النسب، فقد نفى أن يكون النسب طريقاً للإمامة[4]، كما أنكر أن يكون الخليفة أبو بكر الصديق قد عنى في حديث السقيفة تفضيل قريش على غيرها، فقد علل الخليفة المذكور "أن العرب لا تُدين إلا لهذا الحي من قريش "بأنه كان استحداماً للغة التي تحدث بها الأنصار فلقد كانوا يفاخرون بالأنساب، فدخل إليهم من مدخلهم[5]، فإشتراط النسب القرشي لم يظهر في الفكر الاعتزالي إلا في عصر متأخر، بينما قدماء المعتزلة لا

---

[1] عبد الجبار، المغني، ج20، ص345. انظر للمقارنة: ابن حجر، فتح، جـ6، ص23.

[2] عبد الجبار، المغني، ج20، ص345. انظر للمقارنة: البغدادي، أصول، ص277.

[3] الجاحظ، رسائل، ج2، ص(69–70). عبد الجبار، المغني، ج20، ص346. انظر أيضاً: مرابط، دلال، السياسة، ص(85–88).

[4] الجاحظ، العثمانية، ص201.

[5] م. ن، ص203. رسائل، ج2، ص(60–62).

يضعون النسب القرشي شرطاً من شروط الإمامة، كما أورد الجاحظ في رسائله: "وكل امرئ فحسيب نفسه غير مأخوذ وهو الوحيد دون الأهل والولد والقرابة "[1].

ويقول الجاحظ في موضع آخر: "إن أبا بكر خطب بقومٍ كانوا يرون للحسب قدراً وللقرابة سبباً فأتاهم من مأتاهم، وأخذهم من أقرب مأخذهم واحتج عليهم بالذي هو عندهم ليكن أقطع لشغب وأسرع للقبول فكان أبو بكر الصديق يقول: "فإن كان الأمر معشر الأنصار إنما يستحق بالحسب ويستوجب القرابة فقريش أكرم منكم حسباً وأقرب منكم قرابة وإن كان إنما يستحق بفضل الدين فالسابقون الأولون من المهاجرين المقدمون عليكم في جميع القرآن أولى به منكم"[2].

لم تكن القرابة علة شرط النسب، فقال عبد الجبار ذلك: "فليست العلة في ذلك القرابة؛لأن القرابة يستحق لأجلها أحكام مخصوصة، لا مدخل للإمامة فيها، وقد كان الرسول (ص) يولي من يبعد منه ويقرب "، وأضاف أبو علي الجبائي: "القرب من النبي (ص) من نعم الدنيا فهم بمنزلة الاموال والتمكن من الأحوال والعقل والرأي ولا مدخل لذلك في تقليد الإمامة وإنما يدخل فيه ما يكون في الدين به تعلق وما لا يصح القيام بما فوض الله الا معه على ما تقدم القول فيه"[3].

وأشار عبد الجبار إشارة خاطفة إلى رأي الجاحظ أن الطريق إلى الإمامة هو كثرة الأعمال، ولم يوضح لنا هذه العبارة ولم يكشف عن رأيه إلا في كتاب العثمانية الذي وضعه الجاحظ في الإمامة وبين فيه أن المقصود بكثرة الأعمال هو الرد على الشيعة في دعوى النسب في استحقاق علي بن أبي طالب للخلافة لقرابته من الرسول (ص)، إذ لا تغني أي قرابة عن ضرورة السعي[4] الذي قصدته الأية [وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ][5].

إن تركيز المعتزلة على شرط الكفاءة، في مقابل النسب أو الانتماء المذهبي سيمثل –في ممارستهم السياسية –معبراً أساسياً إلى مفهوم جديد للعمل والسياسة، وهي إمامة المفضول إحدى القضايا التي

---

[1] الجاحظ، رسائل، ج2، ص215.

[2] م. ن، ج2، ص204. انظر أيضاً: حلمي، مصطفى، نظام، ص213. محسن، نجاح، الفكر، ص178.

[3] عبد الجبار، المغني، ج10، ص10. ج20، ص235. انظر أيضاً: محسن، نجاح، الفكر، ص178.

[4] عبد الجبار، المغني، ج20، ص345. انظر أيضاً: العيد، سليمان، الوعد، ص67.

[5] سورة النجم: أية 39.

فاض فيها المتكلمون والفقهاء، وذلك عند الحديث عن نظرية التفضيل بين الخلفاء الأربعة المستحقين لمنصب الإمامة بعد وفاة الرسول (ص)[1].

طرح عبد الجبار قضية المفاضلة بين الصحابة نظراً لأهميتها، وأبحر المعتزلة في نقاشها وهي المسألة التي ثار فيها الخلاف الشديد بين الشيعة و السنة، وهي القضية التي اختلفت حولها المذاهب السياسية في صدر الإسلام والفرق التي فضلت صحابياً على أخر مثل فرق: – البكرية (التي تفضل الخليفة أبا بكر الصديق على غيره من الخلفاء) والعثمانية (التي تفضل عثمان بن عفان على غيره)، والشيعة (التي تفضل علي بن أبي طالب على غيره، والروندية أو العباسية)[2]، ويضيف عبد الجبار أن واصل بن عطاء تكلم في هذه المسألة منذ بدايات نشأة المعتزلة وفضل علياً على عثمان ولذلك عَدَّه شيعياً[3].

ويرى عبد الجبار والشهرستاني أن السمع هو طريق المعتزلة في معرفة الفضل لارتباطه بمقدار الثواب الذي يستحقهُ الإنسان على ما قدم، وهو فضل وتفضيل في باب الدين، ولما كانت معرفة الثواب من الأمور الغيبية عند الإنسان ولا مجال فيها لحكم العقل، نظراً لتوقف تقديرها على معرفة الباطن، ولأن مقدار ثواب الله قد يتفضل بمضاعفته، و ذلك كان السمع دون العقل هو طريق معرفة الفضل[4].

وتقول المعتزلة كما– أورد ابن قتيبة و عبد الجبار – إن الحكم بفضل الإنسان يكون بناء على ظواهر أحواله وإمارات هذه الأحوال، ولكن دون القطع بفضله أو أفضليته؛ لأن القطع لا يعلم به عن طريق العقل ولا بد للحكم به من دليل سمعي[5].

---

[1] العيد، سليمان، الوعد، ص(67–68).

[2] عبد الجبار، المغني، ج20، ص227.

[3] م. ن، ج20، ص267.

[4] عبد الجبار، المغني، ج20، ص 227. الشهرستاني، الملل، ج1، ص213.

[5] ابن قتيبة، تأويل، ص29. عبد الجبار، المغني، ج20، ص 227.

وانفرد عبد الجبار بالقول: يتضـــح من مذهب المعتزلة في جواز إمامة المفضـــول أن العبرة تكمن دائماً بمصلحة المنصب وما تقتضيه الأمور المفوضة إلى الإمام دون الوقوف أمام امتيازات الفضل الديني عنده مقارنة بغيرهِ من الناس، أو رصيد الثواب عند الله سبحانه وتعالى[1].

وذكر في موضـع آخر أن اعتبار الإمام أفضـل أهل عصره ليس شرطاً عندهم ولا صـفة لأنه لا بد من توافرها وإنما هو أمر مرجع فقط في تقديمه، إذا وجد في المفضـول ديناً وثواباً وصـلاحاً بالمعنى الديني ما هو أرجح وأقوى كان بالتقليد أولى لأن الفضـــل إنما يطلب في الإمام لأمر يرجع إلى المصلحة، فإذا حصل في المفضول ما يزيد في هذا الغرض عن فضل الأفضل وجب تقديمه[2].

شـذَّ الجاحظ عن رأي المعتزلة بإمامة المفضـــول وقال لا بد من العقد للأفضـــل وقد حدد الجاحظ صـفة الأفضـل بقوله: "أن يكون أقوى طبائعه عقله، ثم يصـل قوة عقله بشـدة الفحص وكثرة السماع ثم يصـل شـدة فحصـه وكثرة سـماعه بحسـن العادة، فإذا جمع إلى قوة عقله علماً وإلى علمه حزماً وإلى حزمه عزماً فذلك الذي لا بعده"[3].

ويبرر الجاحظ رأيهُ في موضـع آخر بضـرورة أن يكون الإمام أفضـل أهل عصره بأن التعظيم لمقام الرسـول (ص) لا يقام فيه إلا لأشـبه الناس به في كل عصـر ومن الاسـتهانة به أن يقام لمن لا يشبهه وليس في طريقته، ويشبه الإمام الرسول بأن يكون لا أحد أخذ بسيرته منه، فأما أن يقاربه أو يداينه فهذا ما لا يجوز ولا يسع تمنيته والدعاء به[4].

يُعُّد الموقف من الإمامة من الاشـكاليّات، التي اهتم بها خلال مرحلة الخلافة الراشـدة، وهي مدخل مهم لمعرفة النظرية السـياسـية لمختلف الاتجاهات المذهبية ولم يهمل المعتزلة هذه المسـألة؛ بل وجدت لهم مواقف صـريحة عديدة تثبت أنهم لم يكونوا معنيّين بالمسائل الكلاميّة فحسب؛ بل كذلك

---

[1] عبد الجبار، المغني، ج20، ص227. انظر ايضاً: حلمي، مصطفى، نظام، ص(315–316).

[2] عبد الجبار، المغني، ج20، ص227. انظر أيضاً: بخيت، مهدي، قضية، ص139.

[3] الجاحظ، العثمانية، ص291.

[4] الجاحظ، العثمانية، ص198.

بالمسائل التاريخيّة السياسيّة، على غرار سائر الفرق، وجعلوا مواقفهم من إشكاليّات الخلافة وسيلة لدعم نظريّتهم السياسيّة العامة، على غرار سائر الفرق أيضا[1].

وما يُلاحظ، للوهلة الأولى، عند قراءة هذا الموقف مراعاتهم لأصـول مذهبهم و إختلافهم في بعض المسـائل اختلافا يبعدهم عن أن يكونوا حزباً سـياسـياً واضـح المعالم ذا مواقف موحدة من سـائر القضايا الماضية والحاضرة[2].

أشار الأشعري والمسعودي وعبد الجبار والشهرستاني إلى موقف المعتزلة من خلافة أبي بكر، فنجد من يشـرع خلافته بسـبب: أولاً أُختير من قبل الحاضـرين، وثانياً: أصـلح الجميع في ذلك الوقت، وأُختير وهو أقلهم عشـيرة وأفقرهم، أي أنه أُختير لدينه وكفاءته، وحتى إذا لم يكن اختيار أبي بكر لذلك فإنه لا يجوز القدح في شـرعيته؛لأنه جائز أن يكون في رعيّة الإمام هو أفضـل منه، وجوزوا أن يكون الإمام مفضول، كما يكون الأمير مفضولاً، في رعيّته من هو خير منه[3].

أما موقفهم من إمامة الخليفة الثالث عثمان بن عفان ومقتله، فروى الشـهرسـتاني أن بعضـهم توقف ولم يحسـم المسـالة مثل أبي الهذيل العلاف الذي قال: "لا ندري إذ قتل عثمان ظالماً أو مظلوماً"[4]، وشـرح عبد الجبّار رأي أبي الهذيل العلاف الذي كان يقف في ذلك لأنهُ لم يتضـح عنده من عذره ما يوجب سـلامة حاله وبقائه على ما يجب من التعظيم والتولي ولا ثبت عنده، في هذه الاحداث، ما يوجب القطع على التبرؤ منه، وخلعه[5].

وأضـاف عبد الجبار" إدانة عثمان بن عفان موقف خارجيّ وشيعي، وتبرئته موقف سني رسمي اذ ذاك يصـبح التوقف مؤشـراً على عدم الانحياز لهذا الطرف، أو ذاك"[6]، وانفرد في موضـع آخر

---

[1] النشار، سامي، نشأة، ج2، ص345.

[2] حلمي، مصطفى، نظام، ص433.

[3] الأشعري، مقالات، ج2، ص134. المسعودي، مروج، ج3، ص236. عبد الجبار، شرح، ص766. الشهرستاني، نهاية، ص482.

[4] الشهرستاني، نهاية، ص483. انظر للمقارنة: ابن حزم، الفصل، ج4، ص34.

[5] عبد الجبار، المغني، ج20، ص322.

[6] م.ن، ج20، ص322. انظر للمقارنة: الماوردي، الأحكام، ص24.

بقوله: "واختلف المعتزلة، كذلك، في إمامة علي بن أبي طالب، فقال أبو بكر الأصم: كان أبو بكر إماماً ثم عمر ثم عثمان، وإن علياً لم يكن إماماً؛ لأنه لم يجتمع عليه؛ لأن معاوية بن أبي سفيان كان إماماً بعد علي لأن المسلمين اجتمعوا على إمامته في ذلك الوقت"[1].

وواضح أنّ هذا الموقف بُني استناداً على مبدأ الإجماع على الإمام عندما يُختار، وهو مبدأ يغلق الباب أمام التوريث، وأمام التغلب، وقد طبّقه أبو بكر الأصم على ما جرى مع الخلفاء الراشدين، إلا أن عمرو بن عبيد، وضرار بن عمرو، وواصل بن عطاء قد خالفوا هذا الموقف وقالوا: "إن عليّا كان أولى بالحق من غيره"، وعموماً لم يكن للمعتزلة موقف موحد من قضيّة المفاضلة بين الخلفاء الراشدين، من حيث الأحقيّة بالخلافة من بعد الرسول (ص)[2].

واستوضح هذا الاختلاف عبد الجبّار، فقال: هناك من يفضل أبا بكر على علي، وهذا رأي أكثر البصريّين، كالنظام والجاحظ، وعبّاد، وغيرهم، وهناك من يفضل علياً على سائر الصحابة، وهو موقف أكثر البغداديين، وهناك من ذهب إلى تفضيل علي على عثمان، وهو رأي واصل بن عطاء[3].

ويُعلق عبد الجبار على ذلك: ولذلك كان ينسب إلى التشيّع، فقد اعتمد الترتيب التفاضليّ الزمني: أبو بكر، ثمّ عمر، ثمّ عثمان، ثمّ علي، وهذا رأي الحسن البصري، وعمرو بن عبيد، ورأي أخر قال بالتوقف[4].

وبين الأشعري اختلاف المعتزلة، أيضاً في الحكم على الخلاف بين علي وخصومه عائشة وطلحة والزبير ومعاوية فمنهم من تجنب البت وترك باب الاحتمال مفتوحاً عن طريق عدم الجزم بخطأ طرف بعينه، فضرار بن عمرو قال: "لست أدري أيهم أهدى أعلي أم طلحة؟ والزبير؟"، بينما قال

---

[1] عبد الجبار، شرح، ص766. انظر للمقارنة: ابن حزم، الملل، ج4، ص163.

[2] عبد الجبار، المغني، ج20، ص433. انظر للمقارنة: الماوردي، الأحكام، ص24.

[3] عبد الجبار، المغني، ج20، ص433. انظر للمقارنة: ابن حزم، الملل، ج4، ص163.

[4] عبد الجبار، المغني، ج20، ص233. انظر أيضاً: الخالدي، محمود، معالم، ص218.

واصـــل بن عطاء: "مثل علي ومن خالفه من المتلاعنين لا يُدرى من الصـــادق منهما، ومن الكاذب"[1].

وأشـار الأشـعري في موضـع آخر إلى أن المعتزلة أجمعوا على أن يتولى القوم بالجملة وأن إحدى الفرقتين ضـــال من أهل النار، وإن علياً، وطلحة، والزبير، إن شـــهدوا، بعد اقتتالهم على درهم، لم يجيزوا شـــهادتهم، ويذهب عمرو بن عبيد إلى عدم إثبات العدالة للمختلفين منهم: عليّ ، وعثمان، وطلحة، والزبير، قال: والله لو شـــهد عندي علي، وعثمان، وطلحة، والزبير، على شـــراك نعل ما أجزته، وقال عن عثمان: "إنه لم يكن صاحب سنة"[2].

وأشـار الشـهرسـتاني إلى قول ضـرار بن عمرو، وأبي الهذيل العلاف، ومعمر بن عباد: "نعلم أن أحدهما مصـيب، والاخر مخطئ فنحن نتولىّ كل واحد من الفريقين على الانفراد، وأنزلوا الفريقين، منزلة المتلاعنين الذين يعلمون أن أحدهما مخطئ هذا قولهم في علي وطلحة والزبير وعائشة"[3].

خَطَّأ بعض المعتزلة معاوية بن أبي سـفيان ولم يقولوا بإمامتهِ، وكان عرضـة لتهجم القاضـي عبد الجبار عليه ووسم أعماله بالباطل[4]، وذكر الجاحظ و الشهرستاني قول الأصم في قتال علي لطلحة والزبير "إن كان قتالهما ليتكافَ الناس حتى يصـــطلحوا على إمام، فقتاله لهما على هذا الوجه صـواب"، وقال: "إذا كان معاوية قاتل عليا ليحوز الأمر إلى نفسـه فهو ظالم وإن كان قاتل ليتكاف الناس حتى يصطلحوا على امام فقتاله على هذه الشاكلة صواب، وإن كان قتاله لئلا يسلم ما بيديه إليه لم يُتفق على إمامته، فقتاله على هذا الوجه صواب"[5].

---

[1] الأشعري، مقالات، ج2، ص134. اللمع، ص134.

[2] الأشعري، اللمع، ص135. انظر للمقارنة: البغدادي، أصول، ص249.

[3] الشهرستاني، نهاية، ص432.

[4] عبد الجبار، فضل، ص143.

[5] الجاحظ، البيان، ج3، ص45. الشهرستاني، نهاية، ص432. انظر أيضاً: بوعجيلة، ناجية، العمل، ص(10-14).

وروى الأشعري رأي أبي بكر الأصم القائل: في أنه إذا كان تحكيم الخليفة الرابع علي ليحوز الأمة إلى نفسه فهو مخطئ، وإذا كانت ليتكاف الناس حتى يصطلحوا على إمام فهو صواب، وقد أصاب أبو موسى الأشعري (ت44هـ/663م) حين خلعه حتى يجتمع الناس على إمام[1].

ذكر عبد الجبار اتخاذ بعض المعتزلة موقفاً واضحاً مؤيداً لعلي بن أبي طالب، فقال النظام وبشر المريسي أن علياً كان مصيباً في حربه طلحة والزبير وغيرهما، وإن جميع من قاتل علياً وحاربه كان على خطأ، ووجب على الناس محاربتهم، ويصوب أبو جعفر الإسكافي عليّاً ضد الخارجين في حرب الجملّ وفي حرب صفين، وكذلك فعل النظام وبشر بن المعتمر، فقالا: "إن عليّا كان مصيبا في حروبه وإن من قاتله كان على الخطأ"، وأصاب أيضاً في تحكيمهِ الحكمين لخوفهِ على عسكره الفساد، وأمرهما أن يحكما بكتاب الله عز وجل فخالفا، فهما المخطئان، وعلي مصيب[2].

وعلى هذا الأساس رأى عبد الجبار والشهرستاني، أن الكثير من المعتزلة خَطَّأوا معاوية، واستعمل بعضهم، في الحديث عنه، خطاباً يحتوي عبارات من قبيل (البغي، والمساوئ، والمثالب، والمخازي)، وتحامل البعض الأخر عليه من خلال ترديد الأحاديث المُدينة له من قبيل [إِذَا لَقِيتُمْ مُعَاوِيَةَ فَاقْتُلُوهُ]، وهو أحد الأحاديث الضعيفة التي نُسبت للرسول (ص)[3].

وأورد الأشعري موقفاً أخطأ به كلا الطرفين وتبنى موقف أبي بكر الأصم الذي قال: "إن علياً وطلحة والزبير لم يكونوا مصيبين في حروبهم وإن المصيبين هم الذين قعدوا عنهم"[4]، وانفرد عبد الجبار بقوله: "وخطأ أبو بكر الأصم كذلك علياً لما حكم، بينما أجاز له سائر المعتزلة ذلك وقالوا: "كل مجتهد نصيب، وقد اجتهد علي فأصاب، ولسنا نتهمه في قوله فهو محق"[5].

---

[1] الأشعري، اللمع، ص135. انظر للمقارنة: الإيجي، المواقف، ص314.

[2] عبد الجبار، المغني، ج20، ص233. شرح، ص745. انظر للمقارنة: ابن حزم، الفصل، ج4، ص156.

[3] عبد الجبار، شرح، ص766. الشهرستاني، نهاية، ص438. انظر للمقارنة: البغدادي، أصول، ص239. الذهبي، سير، ج3، ص149.

[4] الأشعري، مقالات، ج2، ص343. انظر أيضاً: بوعجيلة، ناجية، العمل، ص(10-14).

[5] عبد الجبار، شرح، ص767. انظر أيضاً: محسن، نجاح، الفكر، ص176.

3.2 الشورى

رأت المعتزلة كما ذكر عبد الجبار أن الإمامة ليســـت ركناً من أركان الدين تتم عن طريق التعيين والوصـية بل هي من المصـالح الدنيوية التي يوكل أمرها إلى الأمة من خلال الانتخاب والاختيار، ويسـتحقها كل من كان قائماً بالكتاب والسـنة ولم يراعوا في ذلك النسـب فالله تعالى لم ينص على رجل بعينهِ وكذلك الرسول (ص)[1].

وقال عبد الجبار في موضـــع آخر: "وأما الكلام في طرق الإمامة فقد اختلف فيه وعند المعتزلة أنه العقد والاختيار"[2].

ورأى الأشـعري أن المعتزلة توصـلوا إلى هذه النظرية العقلانية في السـياسـة الاسـتخلافية بعد أن نظروا نظرة مجردة إلى المسائل الخلافية وابتعدوا فيها عن المغالاة والتعصـب واحتكموا إلى صـوت العقل والمصـلحة وأعطوا الأمة حق الممارسـة الفعلية للسـلطة وحق اختيار الحاكم عن طريق البيعة العامة وللإمة الحق في خلعهِ إن غَيَّر وبدل واعتدى على المقاصـد الكلية للشـرع وأضـر بمصـالح الناس[3].

أغفلت مصـــادر الدراســـة تعريف الشـــورى لغة، وأشـــارت كتب التراجم والمعاجم إليها وقالت: بأن الشورى من شور: أي شار العسل يشوره شورًا أي استخرجه من موضعه[4]؛ وقيل استشار أمره إذا تبين واستنار[5]، وشاورته في الأمر، أي يصلح للمشاورة[6].

وأشـــار الجاحظ وعبد الجبار إلى مصـــطلح الشـــورى عند المعتزلة فقالا: "هي إجتماع الناس على اسـتخلاص الصـواب من خلال طرح جملة آراء في مسـألة ما لكي يهتدوا، وهي ليسـت أمراً مندوباً في القرارات السـياسـية، أو في علاقات المجتمع بل هي نهج ينتهي بعد تداول الرأي ووصـولهِ إلى

---

[1] عبد الجبار، المغني، ج20، ص344.

[2] م. ن، ج20، ص366. انظر أيضاً: البدوي، إسماعيل، مبدأ، ص87.

[3] الأشعري، الإبانة، ص46.

[4] ابن منظور، لسان، ص250. أبو بكر الرازي، مختار، ص350.

[5] أبو بكر الرازي، مختار، ص350.

[6] ابن منظور، لسان، ص250.

الإجماع، والأخير هو الوفاق الشامل لكل المستشاورين، فروح الدين لا تناسبها كلمة الغلب إنما الإجماع بعد المشورة هو الغاية"[1].

أولى المعتزلة الشورى اهتماهم الكبير، وعدّها الأشعري وعبد الجبار: أصل الدين، وسنة الله في العالمين، و أساس المملكة وقواعد السلطنة، ويفتقر إليها الرئيس والمرؤوس[2]، وانفرد عبد الجبار بالقول: "ومن شاور عاقلاً، أخذ نصف عقله... قال عمر بن عبد العزيز المشورة والمناظرة بابا رحمة، ومفتاحا بركة، لا يضل معهما رأي، ولا يفقد معهما حزم"[3].

وعدَّ الجاحظ والشهرستاني الشورى تنوير الأفكار والعقول ويتضح من دعوة الله تعالى لرسول (ص) فإذا كان الله يقول لرسوله (ص) وهو أكمل الناس عقلاً، وأغزرهم علماً، بمشاورة الناس[4]، وعندها أبوهاشم الجبائي يقول هي الطريق إلى وحدة الأمّة الاسلاميّة، ووحدة للمشاعر الجماعيّة من خلال عرض المشكلات العامّة، وتبادل الرأي والحوار[5].

وعدَّ عبد الجبار مبدأ الشورى عند المعتزلة من أعمق القضايا في حياة المسلمين، وهو ذو طابع أساسي للجماعة كلّها، وبه تتمكّن من الاستفادة من جهود الآخرين وخبراتهم التي اكتسبوها في سنين طوال، وتعدّ جرساً يُذكر الأمّة بأنّها صاحبة السلطان، وإعلام مهم لرئيس الدولة بأنّه وكيل عن الشعب في مباشرة السلطان، وهي عصمة من الطغيان الذي يفسد البنيان[6].

---

[1] الجاحظ، رسائل، ج2، ص24. عبد الجبار، المغني، ج10، ص110. انظر أيضاً: عمارة، محمد، المعتزلة وأصول الحكم، ص132.

[2] الأشعري، مقالات، ج2، ص138. عبد الجبار، المغني، ج20، ص48، 319.

[3] عبد الجبار، المغني، ج20، ص48، ص319.

[4] الجاحظ، المحاسن، ص 17. الشهرستاني، الملل، ج4، ص45. نهاية، ص233.

[5] الأنصاري، إسماعيل، الشورى، ص(4-5).

[6] عبد الجبار، المغني، ج20، ص48، ص319.

وأوضــح الأشــعري وعبد الجبار أن هدف الشــورى عند المعتزلة هو الاجتهاد والبحث عن الحقيقة وتقليب وجهات النظر في الموضوعات التي تطرح على أهل العلم من المختصّين لإبداء الرأي فيها وصولا لأصوب الآراء، وأوجهها، وأرجحها؛ وذلك لإعلاء كلمة الدين، وتحقيقا للمصلحة العامّة[1].

وأورد الأشعري أهمية الشورى كنظام للحكم، بأنها السبيل لمعرفة الرأي الصواب عن طريق المناقشة وتبادل الآراء، والوصول إلى الصواب من أجل تحقيق المكــاسب الحقيقيــة للأمــّة عبر جميع الأصعدة والمجالات[2]، ورأى ابن قتيبة أن المستَشير وإن كان أفضل من المُستشار فإنه يزداد برأيه رأياً كما تزداد النار بالسليط ضوءاً[3].

أما بالنسبة لموضوعات الشورى عند المعتزلة فقد اتّفق الجاحظ وعبد الجبار والشهرستاني على أن الشورى لا تكون فيما نزل فيه وحي، واتفقوا على تخصيص عموم كلمة الأمر في قوله تعــالى: [وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ][4]، [وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ][5] بما لم ينزل فيه وحي، وأنها خاصّة بالأمور الدنيويّة كالحروب وما يتعلّق بها، وكذلك في الأمور الدينيّة التي لا وحي فيها[6]، وأضــاف الأشــعري والشــهرســتاني في معرض تأكيدهم على أهمية الشــورى بأن الرســول (ص) شــاور في أســرى بدر (2هـــ/624م) وهو من أمر الدين، وأن الصحابة (رضوان الله عليهم) تشاوروا في أهل الردّ، وميراث الجد، وعقوبة شارب الخمر، فالشورى إذا مشروعة فيما لا نص فيه، أو فيما فيه نص غير قطعي الدلالة، وهذا مبدأ عام[7].

---

[1] الأشعري، مقالات، ج2، ص234. عبد الجبار، المغني، ج20، ص243. فضل، ص257.

[2] الأشعري، مقالات، ج2، ص234. انظر أيضاً: الأنصاري، إسماعيل، الشورى، ص(5-6).

[3] ابن قتيبة، عيون، ج1، ص(27-28).

[4] سورة الشورى، أية 59.

[5] سورة الشورى، اية 38.

[6] الجاحظ، رسائل، ج2، ص66. عبد الجبار، المغني، ج20، ص59. شرح، ص758. الشهرستاني، الملل، ج4، ص34.

[7] الأشعري، الابانة، ص67. الشهرستاني، الملل، ج4، ص34.

وأورد الجاحظ وابن قتيبة وعبد الجبار أسماء الفئات التي ترى المعتزلة بأنهم على عاتقهم تقوم فكرة اختيار الإمام وهم أهل الحل والعقد من أعيان الأمة وفقهائها وآولي الرأي فيها الذين ترشحهم مؤهلاتهم لتمثيل الأمة والنيابة عنها وعلل ذلك لصعوبة إشتراك جميع الرعية في ذلك[1].

يريد عبد الجبار هنا أن يشير الى أنهم هم أهل الشورى في هذه القضية الهامة، الذين يقدرون على إبداء الرأي وحل المشكلات، فإليهم يرجع الأمر[2]، قال تعالى: [وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ][3].

وقد أوضح ابن قتيبة مكونات أهل الشورى عندما قال: "بعد مقتل عثمان ذهب الناس إلى علي، يطلبون منه تولي أمر المسلمين، ... وقال ليس ذلك إليكم، إنما هو لأهل الشورى وأهل بدر..."، ويطلق عليهم كذلك " أهل الاجتهاد"[4].

ووصف عبد الجبار أهل الحل والعقد عند المعتزلة بأولي الأمر وشرح طريقة اختيارهم الإمامة فقال: وإذا تقرر أن هذا النصب واجب بإجماع فهو من فروض الكفاية ويرجع إلى إختيارهم ويتعين عليهم نصبه ويجب على الخلق جميعاً طاعته[5]، مستدلاً بقوله تعالى: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۖ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا][6].

وعرف الأشعري أهل الحل والعقد بأنهم أولو الأمر جماعة أهل الحل والعقد من المسلمين وهم الأمراء والحكام والعلماء، ورؤساء الجند، وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في

---

[1] الجاحظ، العثمانية، ص150، ص(253-254). ابن قتيبة، عيون، ج1، ص29. عبد الجبار، المغني، ج20، ص307، ص319. انظر أيضاً: البدوي، إسماعيل، مبدأ، ص41.

[2] عبد الجبار، المغني، ج20، ص307.

[3] سورة الشورى: اية 38.

[4] ابن قتيبة، تأويل، ص89.

[5] عبد الجبار، المعني، ج20، ص319.

[6] سورة النساء: آية 59.

الحاجات والمصـالح العامة، فهؤلاء إذا اتفقوا على أمر وحكم وجب أن يطاعوا فيه بشـرط أن يكونوا أمناء، وألاَّ يخالفوا أمر الله ولا سنة رسوله التي عرفت بالتواتر)[1].

وأسـهب الجاحظ والشـهرسـتاني بذكر الشـروط التي وضـعتها المعتزلة في أهل الشـورى والتي تميزهم عن غيرهم من عامة الناس وهي: ثلاثة أولها: العدالة الجامعة لشروطها، وثانيها العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها أما ثالثها الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم[2].

وأورد الأشعري شروطاً لأهل الحل والعقد تماثل شروط عبد الجبار وهي: العلم بمن يصلح للإمامة ومن لا يصـلح لها، ومعرفة جملة الدين لأن من لا يعرفها لا يعرف من يصـلح للإمامة، فلا بد أن يكون عارفاً بذلك... ولا بد أن يكون من أهل الرأي لأنه يحتاج في ذلك إلى تقديم واحد على الأخر لأحوال ترجع إلى الدين وإلى الشـجاعة وغيرها، ومتى لم يلزم أهل الرأي لم يصـلح ذلك، ولا بد من أن يكون من أهل السير والصلاح ليوثق باختياره، ولأن أمر الإمامة أعظم من غيرها من الولايات[3].

وذكر عبد الجبار أن المعتزلة أوجبت الأخذ بمبدأ الشـورى فقال أوجبتها في كل الأمور العامة التي تتعلق بمصـالح الأمة مثل اختيار الإمام ويسـتدل على ذلك من رفضـها لفكرة النص على الإمامة بجميع صـورها، أي التي تقول بالنص سـواء لأبي بكر وهي البكرية، أو للعباس عم الرسـول (ص) وهي الراوندية، أو لعلي بن أبي طالب وهم الشـيعة؛ ولذلك أجازت المعتزلة "أن يصـير الإمام إماماً بعهد الإمام إليه إذا وقع برضا الجماعة"[4].

---

[1] الأشعري، مقالات، ج2، ص234.

[2] الجاحظ، رسائل، ج2، ص(24-25). الشهرستاني، الملل، ج4، ص234. مصارعة، ص56.

[3] الأشعري، مقالات، ج2، ص345. عبد الجبار، المغني، ج20، ص307، 319.

[4] عبد الجبار، المغني، ج20، ص309. انظر للمقارنة، البغدادي، الفرق، ص250.

ومما يدل على وجوب الشـــورى عند المعتزلة أنهم أوجبوا على أهل الحل والعقد مشـــاورة ســـائر المسلمين وليس بعضهم، وفي هذا يقول عبد الجبار: "إن العاقدين يستشيرون سائر المسلمين، ولا يجب أن تعتبر بيعة جميعهم"[1]، وعندما فســـر قوله تعالى: {إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ}[2]، قال:" فإن قلت لأي غرض أخبرهم بذلك؟ قلت: ليعلم عباده المشـــاروة في أمورهم قبل أن يقدموا عليها، وعرضها على ثقاتهم ونصحائهم، وإن كان هو بعلمه وحكمته البالغة غنياً عن المشاورة"[3].

ويتضح مما سبق أن المعتزلة توجب الشورى في كل أمر مهم يتصل بشؤون الأمة، فالشورى عندها قاعدة عظيمة من قواعد الإسـلام والعظام، وسـمة من سـمات الحكم الإسـلامي بمنظورها، فالحاكم عندها وكيل عن الأمة في مباشـرة السـلطان والسـيادة، وفي هذا عصـمة له من الانحراف والطغيان والميل عن جادة الحق[4].

3.3 البيعة

يتفق المعتزلة على أن اختيار الإمام وتنصـــيبه يكون بالاختيار والعقد والبيعة له من الأمة، وبذلك فـإنهم يمنحون الأمـة (أو يعيـدون إليهـا) حقهـا في اختيـار أئمتهـا ولا يعترفون بطريق آخر غير الاختيار والبيعة لتنصيب الإمام[5].

البيعة لغة: هي الصـفقة على إيجاب البيع والمبايعة والطباعة، وقال الرسـول صـل الله عليه وسلم: "الآ تُبايعونَني على الإســـلام"[6]، وهي عبارة عن المعاقدة والمعاقدة كأن كل واحد مننا باع ما عند صاحبه وأعطاه خالصه نفسه طاعة ودخيلة أمره[7].

---

[1] عبد الجبار، المغني، ج20، ص307.

[2] سورة ص: اية 26.

[3] عبد الجبار، تثبيت، ج1، ص243.

[4] الأنصاري، إسماعيل، الشورى، ص(43-44).

[5] المسعودي، مروج، ج3، ص236. أنظر أيضاً: بخيت، مهدي، قضية، ص147.

[6] ابن منظور، لسان، ج8، ص26. الزبيدي، تاج، ج4، ص346. المعجم الوسيط، ج1، ص79.

[7] الماوردي، الأحكام، ص9.

واصـــطلاحاً فهي عند المعتزلة كما عرفها الأشـــعري وعبد الجبار أنها العهد على الطاعة، كأن المبايع يعاهد أميرهُ أن يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، لا ينازعه في شئ من ذلك، ويعطي فيما يُكلفه به من الأمر على المنشـــط والمكره، وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيداً للعهد[1].

وربط المسعودي مصطلح البيعة بمنصب الخلافة لأن تحقيق البيعة مرتبط بالسمع والطاعة للإمام مقابل التزامهِ بالسير وفق كتاب الله وسنة رسوله، وعلى ذلك تمت بيعة الخلفاء الراشدين الأربعة وبالتحديد عثمان بن عفان الذي تعهد بالعمل بالكتاب والسنة وسيرة الخلفتين من قبله[2].

وأورد عبد الجبار أحداث صفة العقد عند المعتزلة فيقال للإمام قد بايعناك بيعة رضا على إقامة العدل والإنصاف والقيام بفرض الأمة، فالبيعة عقد رضائي بين الأمة والإمام، ملزم للجانبين يلتزم الامام بأن يسير امور الامة وفقاً للكتاب والسنة، وبالمقابل تلتزم الأمة تقديم الطاعة والنصرة له[3].

واستشهد عبد الجبار على مشروعية البيعة عند المعتزلة بقوله تعالى: [إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِـــهِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا][4]، كما استحضر حديث الرسول (ص) القائل: [مَنْ مَاتَ وليسَ في عُنْقهِ بَيْعَةَ مَاتَ مَوْتَةَ جَاهِلِيَّةٍ][5]، ثم جاء في فعله [ص] إشارة إلى أن أهل العقد عند المعتزلة ينوبون عن الامة في عقد البيعة للإمام، ثم يدخل بقية أفراد الأمة في البيعة تأكيداً لها، وقد أجاز النبي النيابة في البيعة[6].

---

[1] الأشعري، الإبانة، ص69. عبد الجبار، المغني، ج20، ص222. انظر للمقارنة: القلقشندي، مأثر، ج1، ص(39-41). الماوردي، الأحكام، ص15، ص24.

[2] المسعودي، مروج، ج2، ص322. التنبيه، ص227.

[3] عبد الجبار، شرح، ص788. انظر للمقارنة: الماوردي، الأحكام، ص17.

[4] سورة الفتح: آية 10.

[5] عبد الجبار، المغني، ج20، ص122. انظر للمقارنة: صحيح مسلم، كتاب الإمارة، ج6، ص22.

[6] عبد الجبار، المغني، ج20، ص267.

وأثبت عبد الجبار أن البيعة شرعت يوم بيعة الرضوان (6هـ/628م)، ورضي الله عن الذين بايعوا الرسول (ص)[1]، وقال تعالى: [لَّقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا][2].

وأورد الجاحظ وعبد الجبار اعتبار المعتزلة الإمامة من المسائل الفرعية التي يجوز الاختلاف فيها، إذ إن الاختلاف بينهما لا يجوز إلا في الفروع ومسألة الإمامة في نظرهم هي مسألة فرعية وإختلاف الأراء فيها لا يعد هدماً للمذهب أو خروجاً عليه[3].

وذكر عبد الجبار أصحاب الرأي القائل بأن الإمام هو صاحب الرأي واختياره من الأمة وهم أكثر المعتزلة ومنهم أبو علي وأبو هاشم الجبائيين، والإسكافي وعبد الجبار، وروى الأخير آراء عديدة تثبت صحة خلافة الخلفاء الأربعة وصلاحهم للبيعة بعد الرسول (ص)، ناقلاً الشبهة والمطاعن التي ذكرت على توليتهم والردود التي ذكرها عن أبي علي الجبائي في ذلك، فعند هؤلاء أن فكرة انتحاب الامام بالأغلبية وإسناد الإمامة لمن هو الأصلح فكرة أصلية في الاعتزال[4].

وبين المسعودي التطور التاريخي للبيعة عند المعتزلة موضحاً بيعة الخليفة عمر بن الخطاب، بحيث لم يستقر أسلوب الاختيار على الشكل الذي أُختير به الخليفة أبو بكر الصديق، بل إن الظروف القائمة بالمدينة هي التي حددت أسلوب اختيار الخليفة الجديد، فقد استشار الخلفية أبو بكر الصحابة في بيعة عمر بن الخطاب، وعندما لاقى قبولاً من الصحابة تمت بيعته من المهاجرين والأنصار على ما سار عليه الخليفة السابق لعهده[5].

وأشار المسعودي والطبري إلى أن بيعة الخليفة عثمان بن عفان تركت الشورى بين ستة أشخاص من المهاجرين القرشيين البارزين على أن يولوا أحدهما للخلافة، ونتج عنه مداولات أعضاء المجلس

---

[1] عبد الجبار، شرح، ص678. انظر للمقارنة: القلقشندي، صبح، ج9، ص274. انظر أيضاً: عمارة، محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية، ص119.

[2] سورة الفتح: اية (18–19).

[3] الجاحظ، البيان، ج5، ص458. عبد الجبار، المغني، ج20، ص76.

[4] عبد الجبار، المغني، ج20، ص65.

[5] المسعوودي، مروج، ج2، ص333. انظر أيضاً: الخالدي، محمود، البيعة، ص(23–25).

تحديداً أمر البيعة بيد عبد الرحمن بن عوف (ت32هـ/656م)، الذي بايع عثمان بن عفان على كتاب الله وسنة رسوله[1]، ثم أنكر عبد الجبار على معتزلة بغداد توقفهم في الخليفة عثمان بن عفان، وعدّ ولايته ثابتة وإمامته صحيحة[2]، وصور عبد الجبار في موضع آخر الطريقة التي تمت فيها بيعة الخليفة عثمان على أنها مؤامرة لإخراج الخليفة علي بن أبي طالب من الخلافة[3].

وتوقف أبو الهذيل في إمامة الخليفتين عثمان وعلي، ورأى الشهرستاني أن كلامهم يميل إلى الروافض ومنهم من يميل إلى الخوارج إذ قال: الأقلية القائلة باختيار الإمام هم من معتزلة البصرة، ولما حددوا وجوب اختيار الإمام في وقت السلم واجتماع كلمة الأمة على هذا الاختيار، عدّوا إمامة أبي بكر شرعية وشكوا في إمامة الخليفة علي، فالأمة على رآيهم هي صاحبة السلطة في اختيار الإمام، والإمامة لا تكن شرعية إلا بإجماع الإمة عليها[4].

وقد اعترض أصحاب هذا الرأي على الذين أنكروا بيعة عثمان بن عفان وإشارة عبد الجبار واضحة إزاء ثبوت ولايتهِ وصحة إمامتهِ، فليس ثمة ما يوجب البراءة منه أو التوافق فيه وفي حال إثبات المأخذ عليه فإنها لا تعد[5].

ويستند موقف عبد الجبار هذا إلى رأيه في أن الخليفة تعقد له الخلافة بالإجماع، ولا يجوز أن يخل بشرط من شروطه، فطالما قام العقد بالإجماع فلا يُنقض إلا بالإجماع فهو يستند إلى مبدأ الإجماع الذي يقر أن الإمام يجب أن يخلع بحدث يجري مجرى الفسق؛ لأنه لا خلاف بين الصحابة في ذلك تنفيذاً للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فعبد الجبار طبق نظرية المعتزلة في الأمر بالتدرُج في التنبيه والإصلاح، وآخرها الخلع ووضع الفسق شرطاً لإقالة الامام وعزله عن منصبه[6]، وعدَّ

---

[1] المسعوودي، مروج، ج2، ص333. الطبري، تاريخ، ج7، ص456.

[2] عبد الجبار، شرح، ص567. انظر أيضاً: الخالدي، محمود، البيعة، ص(23-25).

[3] عبد الجبار، المغني، ج8، ص56. انظر أيضاً: عبد، أيوب، البيعة، مج7، ع37، ص(168-169).

[4] الشهرستاني، الملل، ج1، ص84. نهاية، ص487.

[5] عبد الجبار، المغني، ج20، ص61.

[6] عبد الجبار، المغني، ج20، ص62. انظر أيضا: عبد، أيوب، البيعة، مج 7، ع 37، ص(168-169).

عبد الجبار في موضـــع آخر أن صـــلاحية العزل عند المعتزلة تقع على عاتق أهل الرأي وهم أهل الحل والعقد[1].

وتناولت المعتزلة مسـألة الامام كأي مسـألة اجتماعية يكون للمجتمع فيها الرأي الفاصـل سـواء في اختيار الإمام أو بالطريقة التي يُختار بها، والمعتزلة باعتبارهم فلاسـفة الإسـلام فهم أول من أمعن النظر في هذه المسألة فإن كل مجتمع إنساني محتاج إلى إمام ينظم شوؤنه ويتولى مهامه[2].

وخصَّ الجاحظ بحديثه مجموعة خاصـــة من الناس الذين بإمكانهم مبايعة الإمام؛ لمكانتهم العالية وخبرتهم الفائقة في عملية الاختيار، فالعامة في نظر الجاحظ لا تعرف قصـــد القادة ولا تدبير الخاصـــة، والعوام إذا دخلت في تدبير الأمور قد تتعرض لأسـباب تمنعها وفي ذلك يقول الجاحظ: "إذا تدخلت العامة في إقامة الإمام فهي كاليد يعرض لها الفالج واللســـان يعتريهِ الخرس فلا تقدر النفس على تسديدها وتقويمها "، ففي نظره العامة ما هي الإ أداة في وجه الخاصة تجري بها الأمور وتسد بها الثغور وتطول بها العدو، فالعوام بمثابة أدوات وآلات تحركها الخواص، بذلك يرى الجاحظ مدى قيمتها وضـــرورتها في إقامة الإمام فالخاصـــة تحتاج إلى العامة كحاجة العامة إلى الخاصـــة (أهل الحل والعقد)[3].

وتثبت البيعة عند المعتزلة بمبايعة واحد ورضـى أربعة، وأوضـحها عبد الجبار قائلاً: إذا بايع الإمام واحد وبرضـــى أربعة كانوا من أهل المعرفة والصـــلاح صـــار إماماً إذا لم يكن هنالك إمام ولا عقد للإمام، وقد ثبتت هذه الطريقة في بيعة الإمام علي بن أبي طالب لأننا نعلم بكثير أن جماعة كثيرة بايعته ورضـيت بإمامته والبعض رفضـها، إذن فثبتت البيعة في رضـى أربعة في اثنين إذ كانا من كبار الصحابة، ووجب بعد ذلك على الجميع مبايعته[4].

---

[1] عبد الجبار، المغني، ج20، ص63.

[2] الجاحظ، رسائل، ج3، ص123. عبد الجبار، المغني، ج20، ص61. انظر أيضا: عبد، أيوب، البيعة، مج7، ع37، ص(168-169).

[3] الجاحظ، رسائل، ج3، ص149. الرسائل، ص307. العثمانية، ص261.

[4] عبد الجبار، المغني، ج20، ص61. شرح، ص763. انظر للمقارنة: البغدادي، الفرق، ص250.

وعرض عبد الجبار والشـــهرســـتاني آراء بعض رجالات المعتزلة فقال أن الجبائيين (أبو علي وأبو هاشـــم) رأوا أن الحد الأدنى أن يعقدها واحد برضـــى أربعة لســـادس، وقاســـوا ذلك على حادثتين تاريخيتين وهما: الأولى العقد للخليفة الأول أبي بكر الصديق في سقيفة بني ساعدة، فعقد له يومئذ الخليفة عمر ين الخطاب وأبو عبيدة عامر بن الجراح (ت18هـــ/639م) وسالم مولى أبي حذيفة، وأسيد بن خضير الأنصاري، وبشير بن سعد (ت12هـــ/634م)، فهم خمسة عقدوا للخليفة عمر بن الخطاب برضـى الأربعة لسادس وهو أبو بكر الصديق [رضـي الله عنهم جميعا]، أما الحادثة الثانية فهي مجموعة الشـــورى التي نظمها الخليفة عمر بن الخطاب قبيل وفاته وعهد لها باختيار الامام وكانوا ستة، اختار عبد الرحمن بن عوف أحدهم، وهو عثمان بن عفان، برضـا وموافقة الأربعة وهم علي بن أبي طالب وطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام وسعد بن أبي وقاص (55هـ/674م)[1].

وخالف الأشـعري رآي أبي علي الجبائي وولده – بأن الحد الأدنى لعقد الإمامة هو خمسـة – والذي إستند فيه على فعل عمر بن الخطاب في الشورى فهو خطأ من وجهة نظره لأن الخليفة المذكور لم يقل إن تقليد الاختيار أقل من خمســة لا يجوز، كما أن فعل الخليفة عمر لا يلزم الأمة حتى يوافق نصاً قرآنياً أو سنة، بالإضافة إلى أن أولئك الخمسة رضـي الله عنهم قد تبرؤوا من الاختيار وجعلوه إلى واحد منهم يختار لهم وللمسلمين من رأوه أهلا للإمامة[2].

وذكر ابن قتيبة أن طائفة من المعتزلة قالت: إن الإمامة تنعقد بإثنين، قياســـاً على شـــاهدي عقد النكاح، ووافقهم بهذا التحديد من الزيدية سليمان بن جرير[3].

وأشار عبد الجبار والشهرستاني إلى جواز عقدها بواسطة واحد فقط في حالات الضرورة، كأن تكون شروط الإمامة تركزت في واحد من الصفات ما يميزه من أهل عصره، وعرف الجميع فضله وعلمه، فمجرد أن يعقد له واحد يصير إماماً وعلى المسلمين كافة أن يرضو به[4].

---

[1] عبد الجبار، المغني، ج20، ص260. الشهرستاني، الملل، ج1، ص58. انظر للمقارنة: الماوردي، الأحكام، ص10.

[2]. الأشعري، الإبانة، ص98، ص101. انظر أيضاً: عبد، أيوب، البيعة، مج 7، ع 37، ص(168–169).

[3] ابن قتيبية، تاويل، ص49. انظر للمقارنة: البغدادي، أصول، ص281.

[4] عبد الجبار، المغني، ج20، ص260، 267. الشهرستاني، الملل، ج1، ص68. نهاية، ص321.

فالأمة بحاجة إلى إمام يسوسها سواء أكان هذا الامام منصوصاً عليه أو بالانتخاب، وبالرغم من الاختلاف فيما بينهم على نوع الإمام إلا أنهم أجمعوا على وجوب البيعة حيث لا يمكن للأمة أن تبقى دون إمام يحفظ حقوقها ويسوس رعيتها بالشروط التي وضعتها المعتزلة، فهي بلا شك مهمة لاختيار مَن يسوس الرعية[1].

3.4 الخروج على السلطة

يرى المعتزلة حسب الجاحظ والأشعري وعبد الجبار أن عدم قيام الخليفة بأمور الدين، وتدبير مصالح العباد وسياستهم من شأنه اختلال أحوال المسلمين ودينهم، الأمر الذي يتوجب على المسلمين الخروج على السلطة.

فالذين يقولون بوجوب الخروج على الحاكم الظالم هم الخوارج والمعتزلة، ويرون أن ذلك سبيل الأمة الوحيد لتتمكن من رفع المنكر، فيجب نصرة الخارجين عليه، وعدم مناصرته، وأورد عبد الجبار في كتابه المغني في أبواب التوحيد: "وعند أصحابنا أن الخروج على أئمة الجور واجب، وعندهم أيضاً أن الفاسق المتغلب بغير شبهة يعتمد عليها لا يجوز أن يُنْصَر على من يخرج عليه ممن ينتمي إلى الدين، ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، بل يجب أن ينصر الخارجون عليه، وإن كانوا ضالين في عقيدة اعتقدوها بشبهة دينية دخلت عليهم، لأنهم أعدل منه وأقرب إلى الحق"[2].

ووافقه الشهرستاني فقال: "الواجب عند المعتزلة إنْ وقع شيء من الجور وإن قل، أن يكلم الإمام في ذلك ويمنع منه، فإن إمتنع وراجع الحق وأذعن للقول من البشرة أو من الأعضاء، ولإقامة حد الزنا والقذف والخمر عليه، فلا سبيل إلى خلعه، وهو إمام كما لا يحل خلعه، فإن امتنع من إنفاذ شيء من هذه الواجبات عليه ولم يراجع، وجب خلعه وإقامة غيره ممن يقوم بالحق"[3]، لقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبِرِ وَالتقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُوْاْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدوَانِ﴾[4].

---

[1] محسن، نجاح، الفكر، ص42.

[2] عبد الجبار، المغني، ج20، ص234. انظر للمقارنة: القلقشندي، مأثر، ج1، ص65.

[3] الشهرستاني، نهاية، ص213.

[4] سورة المائدة: آية 2.

ويرى الأشعري أن المعتزلة أوجبوا على الناس الخروج على السلطان قدر الإمكان والمستطاع، وإنه لا يجوز الخروج على امام جائر الإ لجماعة لهم القدرة والمنعة مما يغلب في ظنهم معها أنها تكفي لنهوض الجور وإزالته[1].

وربط الأشعري وعبد الجبار والشهرستاني الموقف من الثورة في فكر المعتزلة، بواحد من أصولهم العقائدية وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فما دامت الأمة عندهم هي التي إختارت الإمام وتعاقدت معه عبر ممثليها أو نوابها من أهل الحل والعقد، فهي وحدها صاحبة الحق في خلع الإمام إذا ما أحدث أمراً أو حدث له أمر يوجب خلعه، وبذلك فقد جعل المعتزلة خلع الإمام حقاً من حقوق الأمة؛ لأن اختياره يستند إلى إجماعها الذي يكسبها الحق في خلعه كما كان لها الحق في تنصيبه[2].

وأورد الأشعري وعبد الجبار أن للإمامة عند المعتزلة عقداً يجوز فسخه إذا فُقِدَ شرط من شروطه أو عنصر من عناصره الأساسية، أو أخل أحد الأطراف بشروط التعاقد وخرج عنها، وعدّوا (فسق) الإمام سبباً كافيا يجيز للأمة خلعه، بل إنهم جعلوا الخروج على أئمة الضلال وولاة الجور أمرا واجباً، ورأوا وجوب نصرة الخارجين عليهم، فلا يحل لمسلم أن يخلي أئمة الجور إذا ما وجد أعواناً وغلب في ظنه أنه يتمكن من منعهم من الجور[3].

وأورد الجاحظ وابن قتيبة عبد الجبار انعكاس هذا الموقف وجهة نظر المعتزلة المتفقة خطوطها العامة على حرية الإنسان وقدرته على اختيار أفعاله ومن ثم مسؤوليته عنها وتحمله لعواقبها خيراً وشراً، ويستتبع ذلك أن يكون الإمام قادراً على أفعاله متحملاً لمسؤوليتها والرعية قادرة على أفعالها مسؤولة عنها، وقد رأى المعتزلة أن الخروج على الإمام الظالم ومقاتلته أمر واجب على المسلمين واستدلوا على ذلك[4] بقوله تعالى: ﴿ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّه ﴾[5].

---

[1] الأشعري، مقالات، ج1، ص337، ج2، ص157. انظر أيضاً: الحفظي، عبد اللطيف، تأثير، ص21.

[2] الأشعري، مقالات، ج2، ص123. عبد الجبار، المغني، ج20 ص574، 575. الشهرستاني، نهاية، ص487.

[3] الأشعري، الإبانة، ص(78–79). عبد الجبار، المغني، ج20 ص 574، 575.

[4] الجاحظ، رسائل، ج3، ص67. ابن قتيبة، عيون، ج2، ص34. عبد الجبار، المغني، ج20، ص574.

[5] سورة الحجرات: اية 9.

ذكر عبد الجبار أسباب خلع الإمام منها: انسلاله عن الإسلام، وأعظم تلك الأسباب الموجبة لعزله وخلعه عن تدبير أوامر المسلمين هو الردة والكفر بعد الإيمان، فإذا ما ارتكب الإمام جرمًا عظيمًا يؤدي إلى الكفر والارتداد عن الدين فإنه ينعزل بذلك عن تدبير أمر المسلمين، ولا يكون له ولاية على مسلم بحال[1]، قال تعالى: ﴿ وَلَن يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً ﴾[2].

وأشار الجاحظ إلى أن الامام راع ومنصوب للمصلحة فإذا كان مهلكاً لرعية مفسداً في الأرض كان المسترعى له كالمسترعى لذئب على الغنم، ومضغى مشوب النار بالضرم[3].

وبيّن الأشعري وعبد الجبار أن المعتزلة قالت بخلع الإمام الفاسق الفاجر من طرف أهل الحل والعقد إذا ظهر فيه ذلك، واختلفوا فيما إن تاب ورجع قبل إمضـــاء خلعه، فهناك من رأى نفاذ إقالته لاحتمال عودته إلى الفسق عند حصول الشوكة له، والبعض رآى استمرار ولايته لتوبة، وهو نفس الحكم الذي أعطوه للخليفة الحاكم الجائر الظالم الخارج عن العدل[4].

وأضـاف الجاحظ ليس ضـرورياً أن يبلغ في الفسـق حد الكفر لأن ما دون الكفر من الفسـق يقدح بعدالته، فالنهي عن المنكر مثلا واجب عليه فإذا تركه وجب عزله[5]، بينما رأى عبد الجبار أن الفسـق يكمن بالذنب الكبير يقترفه بجوارحه، كذلك وعدَّ المعتزلة أن الاعتقاد الفاسـد المجانب لأهل الحق يعد فسقاً ينعزل بسببه الإمام[6].

وأضاف عبد الجبار قوله ويُعزل الامام عند المعتزلة أيضا بسبب عجز أصاب عقله وفي جسده كله أو بعضه بعد أن كان سليماً، كما يمنعه فقدان الأعضاء كالسمع والبصر من أداء مهامه، وأُعتبر

---

[1] عبد الجبار، المغني، ج20، ص578. شرح، ص756.

[2] سورة النساء: آية 141.

[3] الجاحظ، العثمانية، ص128. انظر للمقارنة: ابن أبي الحديد، شرح، ج3، ص234.

[4] الأشعري، مقالات، ج2، ص188. عبد الجبار، المغني، ج2، ص71. أنظر للمقارنة: البغدادي، الفرق، ص278.

[5] الجاحظ، رسائل، ج3، ص234.

[6] عبد الجبار، المغني، ج2، ص171. انظر للمقارنة: البغدادي، الفرق، ص278.

المرض في حال أثر بمهام الخليفة سبباً لعزله، ويرى في موضع آخر أن كل أمر يحل محل الموت فلا شبهة في أن يُخرج الامام عن إمامته[1].

وعد ابن قتيبة وعبد الجبار نقص التصـــرف – ســـبباً موجباً لخلع الإمام عند المعتزلة– أي اذا قام بأعمال مخالفة لشرع الإسـلامي ومضـرة بمصـالح المسـلمين، كذلك ترك الشـورى التي هي أفضـل وسـيلة لمد جسـور الثقة بين الحاكم والرعية فهي من أخطر الأسـباب المؤدية إلى خلع الإمام عند المعتزلة[2].

وانفرد الشـهرسـتاني باعتبار عجز الإمام عن اتخاذ القرار سـبباً في عزل الإمام عند المعتزلة، فقال إن هذه الحالة مقصورة إذا تسلط على الخليفة حزب سياسي أو أحد افراد بطانته، بحيث يعجز عن اتخاذ القرار الصائب، ويُسلب منه رأيه، ويصير مجبوراً على السير في سياسة الأمور[3].

فأقرت المعتزلة محاكمة الإمام الجائر بل وتأديبه والأخذ على يديه وذلك رداً على الشـــيعة الذين أنكروا حق الأمة في ذلك، وأيضـــاً رداً على من قال من أصـــحاب الحديث حديثاً يجعل الخضـــوع المطلق والاســـتســـلام الدائم للإمام هو الموقف الســـليم، فقال الجاحظ وابن قتيبة وعبد الجبار والشهرستاني في هذا: إن الإمام يأخذ على يده العلماء والصالحون ينبهونه على غلطه ويردونه عن باطله، وإن زاغ عن طريق الحق إستبدلوا به[4].

واشـــترط الأشـــعري وعبد الجبار أن يقود الثورة إمام عادل يعقدون له الإمامة، ويتولى مســـؤلية الإطاحة بالإمام الجائر ليحل محله في حكم الأمة بالعدل، كما اشـــترطوا أن يكون المشـــتركين في الثورة جماعة منظمة لها من القوة والإعداد ما يهيؤها لإزالة الجور وإعلاء كلمة الحق، بحيث يغلب

---

[1] عبد الجبار، المغني، ج2، ص71. انظر للمقارنة: الماوردي، الأحكام، ص(20–22).

[2] ابن قتيبة، تأويل، ص34. عبد الجبار، المغني، ج2، ص91 انظر للمقارنة، القلقشندي، مآثر، ج1، ص72.

[3] الشهرستاني، نهاية، ص488. انظر للمقارنة: الماوردي، الأحكام، ص19.

[4] الجاحظ، رسائل، ج3، ص223. ابن قتيبة، عيون، ج1، ص345. عبد الجبار، المغني، ج20، ص180. الشهرستاني، نهاية، ص433.

على ظنها أن يكون النصـر تاج الثورة، فإن لم يكن الحال كذلك وغلب على الظن أن الثورة غايتها الفشل فما على المضطر من سبيل[1].

وأشـار عبد الجبار والشـهرسـتاني إلى شـروط الثورة على الإمام عند المعتزلة فهي تمثل بغي الإمام (الخليفة/الملك) وطغيانه وظلمه، ووجود جماعة تجد في نفســـها القدرة على قتال الإمام الباغي، وعقد الجماعة البيعة لإمام ترتضـــيه، ويكمن وراء مقاتلة الجماعة للإمام الباغي إزالته وأخذ الناس بالانقياد لقولهِ، بذلك فإنهم لم يوجبوا فقط القيام بثورة ضـد الإمام الباغي بل حددوا أيضـاً الأسـاليب والأسباب والشروط الموجبة لثورتهم[2].

وأورد عبد الجبار اتباع المعتزلة التدرج في الخروج على الأئمة، ابتداء من الأسهل ثم الأصـعب أي بإتباع الطرق السلمية في العزل؛ لأن الإسلام يحرص كل الحرص على عدم إراقة الدماء وعدم إثارة الفتن بين الناس، لذا من الواجب على الخارجين محاولة عزلهِ بالطرق المذكورة آنفاً، وأول وســـيلة عندهم هي العصـيان المدني أو المقاطعة من خلال إجبار الخليفة غير المسـتجمع لصـفات الإمامة على الاستقالة ويأتي هذا الأسلوب بعد النصح والانكار[3].

وأضـاف الأشعري وعبد الجبار وجوب اسـتخدام السيف بعد نفاذ الطرق السلمية سواء مع السلطان أو عامة الناس ولو لم يصلوا إلى درجة الكفر، ومن أهم العوامل التي أسهمت في تشيّد هذا الإتجاه هو تحول النظام السياسـي في الدولة الإسـلامية من خلافة راشـدة ومرشـدة إلى ملك عضـود، إذ إن منطق الســـيف الذي تعامل به الملك العضـــود مع الرأي المخالف لتوجيهاته الخارجة عن القيم السياسية التي تؤمن بها الجماعة أدى الى رد فعل مساوٍ لفعل البادئ من حيث الوسيلة[4].

واستدلت المعتزلة بآيات من القرآن الكريم لإضفاء الشرعية على ثورتهم وخروجهم على الإمام كقوله تعالى: ﴿ وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا

[1] الأشعري، مقالات، ج2، ص433. عبد الجبار، المغني، ج20، ص180.

[2] عبد الجبار، المغني، ج2، ص71. والشهرستاني، نهاية، ص421.

[3] عبد الجبار، المغني، ج20، ص(71-73).

[4] الأشعري، الإبانة، ص(56-58). عبد الجبار، المغني، ج20، ص245. ص456.

يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾[1]، واعتلوا بقول الله عز وجل ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ﴾[2]، وبقوله: ﴿فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ﴾[3]، بينما قالت الروافض: والقول له بإبطال الخروج بالسيف ولو قتلت حتى يظهر الإمام فيأمر بذلك، وينقل قول أصحاب الحديث من أهل السنة في إنكارهم الخروج على السلطان وأن إزالته ليس لأحد وإن كان فاسقاً[4].

وأشار الأشعري إلى قول المعتزلة في عدد الخارجين على الإمام الظالم فأجازت المعتزلة أن يكونوا عدد الرجال ثلاثمائة وهو عدد المقاتلين في غزوة بدر واشـــترطوا ألا يكون خروجهم إلا مع إمام عادل[5]، وقال في موضـــع أخر: "إذا كنا جماعة وكان الغالب عندنا أننا نكفي مخالفينا عقدنا للإمام ونهضنا فقتلنا السلطان وأزلناه، وقالت الزيدية أقل المقدار الذي يكون فيه الخروج هو مثل عدّة أهل بدر فيعقدون ثم يخرجون على السلطان، بينما قالت فرق أخرى بغير هذا العدد"[6].

---

[1] سورة البقرة: آية 124.

[2] سورة المائدة: آية 2.

[3] سورة الحجرات: آية 9.

[4] القلقشندي، ماثر، ج1، ص231. انظر أيضاً: عمارة، محمد، المعتزلة والثورة، ص(214–215).

[5] الأشعري، مقالات، ج1، ص467.

[6] م. ن، ج2 ص (140–141).

الفصل الرابع

علاقة المعتزلة مع السلطة وموقف المؤرخين منها

الفصل الرابع

علاقة المعتزلة مع السلطة وموقف المؤرخين منها

كانت ولادة فرقة المعتزلة في بداية القرن الثاني الهجري، وعاشت في ظل ظروف وتقلبات مختلفة حتى وصلت مسيرتها إلى القرن الرابع الهجري، وبلغت ذروة تطورها وازدهارها وانتشارها في عصر المأمون حيث أصبحت المذهب الرسمي للدولة العباسية.

لم تكن المعتزلة على وئام تام مع السلطة في العصر الأموي، ولذلك فإن مذهبهم لم يكتب له الانتشار والتوسع في هذا العصر، فكان حالهم في ذلك كحال سائر المذاهب الإسلامية الأخرى إلا إذا استثنينا بعض الفترات القصيرة التي انتعش فيها مذهبهم وشهد فيها بعض التطور نتيجة لبعض المحاولات الفردية التي كانت نتيجتها عقد بعض العلاقات الودية مع بعض الخلفاء الأمويين وهو ما كان يسعى إليه دوماً زعماء المعتزلة لكي يضمنوا لمذهبهم الانتشار والتوسع، فراحوا يرمون شباكهم وينسجون حبالهم حول فئة من الخلفاء الأمويين كالخليفة عمر بن عبد العزيز (99-101هـ/717-720م) والخليفة يزيد بن الوليد (126-126هـ/743-743م)[1].

بينت مصادر الدراسة موقف بعض رجالات المعتزلة من انتقال السلطة إلى الأمويين وعلى رأسهم معاوية بن أبي سفيان، فرفض الجاحظ واليعقوبي وعبد الجبار مبدأ الوراثة الذي سنَّهُ الخليفة المذكور، كونه خرج عن مبدأ الشورى، وفقد شروط الإمامة[2]، فعدوا بني أمية عصاة جائرين وحكاماً طغاة[3]، ويتجاوز بعض المعتزلة بالحكم على معاوية بالكفر فاتهمه الجاحظ بجحده وطغيانه[4].

أوجز الجاحظ تَقيم كل المعتزلة لبداية سلطة الدولة الأموية فيقول: "فعندما استولى معاوية على الملك واستبد على بقية الشورى وعلى جماعة المسلمين من المهاجرين والأنصار في العام الذي سموه عام الجماعة (41هـ/661م)، وما هو بعام جماعة بل كان عام فرقة وغلبة وجبرية، والعام

---

[1] ابن المرتضى، المنية، ج1، ص33. انظر أيضاً: بوعجبلة، ناجية، العمل، ص23.

[2] الجاحظ، رسائل، ج2، ص28. اليعقوبي، تاريخ، ج2، ص156. عبد الجبار، المغني، ج20، ص47.

[3] الأصفهاني، مقاتل، ص293.

[4] الجاحظ، رسائل، ص(77-78).

الذي تحول فيه الإمام ملكاً كسروياً والخلافة غصباً قيصرياً، ولم يعد ذلك أجمع الضلال والفسق"[1]، وأنكر عبد الجبار أن يكون عام الجماعة وما تتم فيه من البيعة لمعاوية مسوغاً لشرعية خلافته، كونه مفتقداً لشرط الإمامة، ولأن الإجماع المزعوم لم يقع فكان هناك من ينكر عليه ويذمه حتى في حضرته[2].

وانفرد الجاحظ بذكر موقف الحسن البصري زعيم المعتزلة الناقد لخلافة بني أمية، المبني على قول الحق عند سلطان جائر، وكان لسانه أمضى أسلحة عصرهِ، ولكنه كره الخروج على الحاكم، وإنما جعل هذا السلطان ناصراً لدين الله وعبادهِ[3].

وأكد عبد الجبار أن معارضة المعتزلة للدولة الأموية لم تكن تُذكيها عوامل قبلية أو عرقية وأنها كانت نابعة من الخلاف الفكري (فكرة الجبر والإرجاء أي أن الإنسان لاحول له ولاقوة فيما تصدر عنه من أفعال وأن أفعاله مخلوقة لله ومقدرة منه تعالى للإنسان ومحكوم بها عليه سلفاً)[4]، ونتج عن انتشار هذه الفكرة كما أورد الأشعري والشهرستاني أن تهافت الناس على اقتراف كل كبيرة وصغيرة، وهو الأمر الذي أنكره عليهم عبد الله بن عباس في تلك الرسالة التي وجهها إلى مجبرة الشام، الذي يقول لهم فيها: "أما بعد. أتآمرون الناس بالتقوى وبكم ضل المتقون! وتنهون الناس عن المعاصي، وبكم ظهر العاصون!... هل منكم إلا مفتر على الله يحمل إحرامه عليه وينسبها علانية إليه... "، منزها المولى –عز وجل– أن يأمر بالسوء والفحشاء، ثم توسع القول بالجبر في الأقاليم الشرقية بعد الشام، وغير خلفاء بني أمية[5].

وظهرت على الساحة السياسة أيضاً فرقة المرجئة الذي جاء ظهورها رد فعل على ما نشرته الفرق السابقة من أفكار في المجتمع، حيث جاءت مواقفها مسالمة للجميع، الذين لم يكفروا طائفة، ولا

---

[1] الجاحظ، رسائل، ج2، ص(7–11)، ص(14–16)، ص189. أنظر أيضاً: الحسيني، عزت، رأي، ص14.

[2] عبد الجبار، المغني، ج20، ص(132– 133)، 146، 150، 194. تثبيت، ج2، ص581، ص592.

[3] الجاحظ، رسائل، ص(77–78).

[4] عبد الجبار، المغني، ج20، ص132.

[5] الأشعري، مقالات، ج1، ص338. الشهرستاني، الملل، ج1، ص186. انظر للمقارنة: البغدادي، الفرق، ص211.

فردا، وإنما قالوا: نرجئ أمرهم إلى الله، فهو الذي يفصـــل بينهم يوم القيامة، ولأجل ذلك عرفوا: "بالمرجئة"[1].

وفي مقابل هذه الفرق، وكرد فعل لما بثته من أفكار شـاذة، وما مارسـته من مواقف متطرفة ضـد خصـومها، يقول الشـهرسـتاني:" ظهرت القدرية–المعتزلة– الذين يؤكدون على حرية إرادة الإنسـان، وأحقية الأمة في اختيار خلفائها عن طريق الشورى منددين بمظالم بني أمية"[2].

سـتعرض الدراسـة مواقف المؤرخين المعتزلة من عدد من الخلفاء في العهدين الأموي والعباسـي، وهي مواقف خاصـة اسـتندت إلى مراجعات فكرية عميقة تمثل آراء المعتزلة الدينية والسـياسـية والاجتماعية.

4.1 عمر بن عبد العزيز (99هـ–101هـ/717م–720م)

اهتم الجاحظ وابن قتيبة وعبد الجبار بذكر اسـمه ونسـبه فهو عمر بن عبد العزيز (99هـ– 101هـ/717م–720م) بن مروان بن العاص بن عبد شمس الأموي القرشي كنيته أبو حفص يلقب بالأشـج (وقيل له أشـج بني مروان)، فذكر الجاحظ أنه ولد في المدينة[3] أما ابن قتيبة فقال إنه ولد بمصر سنة (59هـ/678م) وقيل (61هـ/679م)[4]، واتفق المسعودي واليعقوبي أن ولادته كانت سنة 63هـ/682)[5].

وأشار الطبري في رواياتهِ التي تعتمد الموضوعية والإسناد إلى حسن خُلقه ومعيشته وخشيته وخوفه الله كما اتسم بسعة صدرهِ، وعدّ من أكثر الأمويين ترفهاً وتملكاً، إذ غُذي بالملك ونشأ فيه[6]، وأورد الجاحظ أنه بعدما تولى الخلافة ترك الإسراف بالطيب وكانت ريحهُ ريح المسك، ويبدو من تصور

---

[1] الشهرستاني، الملل، ج1، ص187.

[2] الشهرستاني، الملل، ج1، ص338. انظر للمقارنة: البغدادي، الفرق، ص263.

[3] الجاحظ، البيان، ج4، ص309. ابن قتيبة، تأويل، ص34. المعارف، ص158.

[4]. ابن قتيبة، تأويل، ص34.

[5] المسعودي، مروج، ج2، ص178. اليعقوبي تاريخ، ج2، ص48.

[6] الطبري، تاريخ، ج7، ص253.

مصـادر الدراسـة لشـخص عمر أنهم بالغوا بذكر صـفاتهِ لإظهارهِ بصـورة مثالية تقترب من الأنبياء والصالحين والزهاد[1].

وعدَّتهُ المعتزلة – كما ذكر عبد الجبار – من العلماء والفقهاء الذين لديهم ســـعة علم ومعرفة في كثير من العلوم وخاصـــة الدينية، مما ســاعد على ذلك نشـأته في المدينة وكونه أحد أفراد الأسـرة الحاكمة وتقريب الفقهاء منه، حيث تهيأت له الظروف للحصول على ما يشاء من من تلك العلوم[2]، ورغم مناقبه المذكورة، إلا أن الجاحظ وجه إليه تهمة كبرى مثلت الخلاف المذهبي بينهما، بقوله: "إنه كان من أعظم خلق الله قولاً بالجبر حتى تجاوز الجهمية، وكان يصنع في ذلك الكتب مع جهله بالكلام وقلة اختلافه إلى أهل النظر"[3].

وأشـار الأشـعري وعبد الجبار أن عمر خليفة أموي تولى الخلافة بالتوارث الملكي، لكنه يُقَيم تطور العدل والظلم كما تقيمه المعتزلة والخوارج أيضاً، فلذلك نجده يعلن بالدولة مبدأ السلام العام، فأوقف الفتوح التي فقدت صـــلتها بحرب الدعوة إلى الإســـلام وحمايته، وأضـــحت غزواً تجمع فيه الغنائم وتســتنفذ به طاقات القبائل، حتى لا تثور أو تتمرد عليه، كما أوقف الجزية لمن دخل في الإســلام من شعوب البلاد التي فتحها المسلمون[4]، وأشار الجاحظ إلى وصف عمرو بن عبيد لسيرة الخليفة المذكور بالعطرة ولأعمالهِ بالعدل، ولنظقهِ بالصدق[5].

وأعطى الخليفة على نفســـه عهداً منذ الوهلة الأولى لاســـتخلافه معالجة الانحراف الذي دب في الأمة وظهر في الأطروحات الفكرية من الفرق، وخاصـــة رجالات القدرية الذين أصـــبح مذهبهم الفكري يثير الشـبهات، خاصـة في الجانب العقدي، واتسـع معهم أسـلوب الحوار ففي العراق، كان هناك معبد الجهني، وعمرو بن عبيد، وواصـــل بن عطاء، أما في الشـــام يوجد غيلان بن يونس (مولى عثمان بن عفان زعيم هذه الفرقة قتله الخليفة هشـــام بن عبد الملك ســـنة (117هـ/735م)،

---

[1] الجاحظ، رسائل، ج2، ص340. الحيوان، ج5، ص21. البيان، ج3، ص253.

[2] عبد الجبار، المنية، ص231.

[3] الجاحظ، رسائل، ج2، ص(89–90). انظر أيضاً: عمارة، محمد، المعتزلة والثورة، ص82.

[4] الأشعري، الابانة، ص24. عبد الجبار، فضل، ص231. المنية، ص216.

[5] الجاحظ، رسائل، ج2، ص96.

الذي شاع ذكره و صاحبه صالح بن سويد في خلافة عمر بن عبد العزيز، فلم يلجأ الخليفة إلى قتل أحد منهم (القدرية) وإنما ناظرهم بالحجة والبرهان[1].

وأورد المسعودي وعبد الجبار نظرة شيوخ المعتزلة الإيجابية في مجملها من خلافته، فشخصهُ عمرو بن عبيد، أنه أخذ الخلافة بغير حقها ولا باستحقاق لها ثم استحقها بالعدل حين أخذها، والعدل هو أحد قواعد مذهبهم الديني والفكري والسياسي، وعبر أبو علي الجبائي عن تولية المعتزلة جيلاً بعد جيل الخليفة عمر وتشخيصهم لعلة ذلك التولي فقال: "إن عمر كان إماماً لا بالتفويض المتقدم – أي من سليمان بن عبد الملك (54–99هـ/674–717م)–، لكن بالرضا المتجدد من أهل العدل"، فالمعتزلة لا تعترف بخلافة سليمان نفسه[2].

وذكر الجاحظ وعبد الجبار رأي المعتزلة في سياسته اتجاه الأمويين أنفسهم أولاً، فأجمعوا أنهُ سلك في الناس سُلوكاً كان أشبه ما يكون بالثورة على أوضاع الأمويين وميراثهم، بل أعاد النظر في حيازة أمراء بني أمية لثروة انتهبوها منذ أن استبدوا بالخلافة، فألغى إقطاعاتهم وصادر ثرواتهم، وتم إعادتها إلى بيت مال المسلمين[3]، وأضاف ابن قتيبة أنه قد بدأ بلحمتهِ وأهل بيته فأخذ ما كان في أيديهم وسمى أعمالهم مظالم[4].

وأتفق عبد الجبار والشهرستاني على تعامل الخليفة مع جُل الفرق الإسلامية باللين، ومقارعتهم بالحجة، فلم يشأ أن يأخذهم بالقوة كما فعل الخلفاء من قبلهِ، فهو لم يقتبس منهم شيئاً، لعل ثقافته الدينية والأدبية التي تلقاها أثناء وجوده في المدينة لها أثر بعيد المدى في قوة الحجة، فإستطاع إلزامهم بالحجة والبرهان[5].

وأضاف الأشعري وعبد الجبار موقف الخليفة عمر بن عبد العزيز اتجاه فرقة المعتزلة فقد كان مختلفاً عن باقي الخلفاء، واتضح ذلك في مناظرته معهم، فكان موقفه عبارة عن توجيه، وإرشاد،

---

[1] عبد الجبار، فضل، ص231.

[2] المسعودي، مروج، ج3، ص195. عبد الجبار، المغني، ج20، ص150. انظر أيضاً: عمارة، محمد، مسلمون، ص167.

[3] الجاحظ، رسائل، ج2، ص(89–90). عبد الجبار، المنية، ص231.

[4] ابن قتيبة، عيون، ج1، ص85. أنظر للمقارنة: الأصفهاني، الأغاني، ج9، ص335.

[5] عبد الجبار، فضل، ص231. شرح، ص216. الشهرستاني، نهاية، ص324.

فمن ذلك قوله: " إذا رأيت قوماً يتناجون في دينهم بشـــيء دون العامة، فأعلم أنهم على تأســـيس ضـلالة"، فكان الخليفة يُجادلهم بالكلمة الطيبة، وبالتأصـيلات الشرعية من الكتاب والسنة، فغالباً ما كان أعداؤه يتوقفون عن مناظرته لقوة حجته[1].

وأهملت أغلب مصادر الدراسة مناظرة عمر للقدرية، باستثناء الشهرستاني الذي أورد إشارات محدودة عنها، فأشـار إلى أن رجلاً جاء إلى عمر وسأله عن شـئ من الأهواء، فقال: "إلزم دين الصـبي في الكتاب والإعرابي وأله عما سوى ذلك"[2]، كما أورد البغدادي في كتابه (الفرق بين الفرق) أقوالاً أخرى لهُ تظهر تشدده اتجاه القدرية وربما تشكك في مصـداقية نصـوصـه؛ بسبب تناقضـها مع شـخصـية الخليفة عمر، ونســب إليه قوله: "إن لم يتوبوا نفوا من ديار المســلمين"، وقوله: " بأنه ينبغي لأهل القدر بتقديم إليهم ما أحدثوا من القدر، فإن كفوا وإلا اسُتلت ألسنتهم"، ويبدو موقفهِ من القدرية مثيراً للانتباه في دولة تتولى الفكر السياسي الجبري الذي يربط بين شرعية نظامها السياسي وبين مشيئة الله ورضاهُ عن الناس وجماهير المؤمنين[3].

وأورد عبد الجبار كتاب غيلان الدمشقي (أحد رؤوس القدرية، ت105هـــ/723م) إلى عمر بن عبد العزيز الذي قال فيه: "أعلم يا عمر أنك أدركت في الإســـلام خلفاً بالياً ورســـماً عافياً، وربما نجت الأمة بالإمام، وربما هلكت به، فأنظر أي الإمامين أنت، إمام هدى أم إمام ضـلالة"، وانتهى الحوار بطلب الخليفة من غيلان بأن يضـم أهل العدل والتوحيد جهودهم لجهوده، فوافقه غيلان، وطلب من الخليفة عمر أن يعهد إليه ببيع الأموال التي صادرها من بني أمية[4].

---

[1] الأشعري، مقالات، ج2، ص82. اللمع، ص89. عبد الجبار، فضل، ص349.

[2] الشهرستاني، الملل، ج1، ص54. انظر أيضاً: عمارة، محمد، تيارات، ص43.

[3] البغداي، الفرق، ص167.

[4] عبد الجبار، فضل، ص339. انظر للمقارنة: ابن عساكر، تاريخ، ج48، ص191.

وأورد ابن قتيبة والشهرستاني سؤال غيلان للخليفة عمر بن عبد العزيز بأن أهل الشام تزعم أنك تقول بالمعاصي إنها قضاء الله وقدره؟، فرد عليه الخليفة: "ويحك يا غيلان أولست تراني أسمي مظالم بني مروان ظلماً"[1].

وأشار ابن قتيبة إلى المناظرات التي دارت بين الخليفة عمر وغيلان الدمشقي حول قضية فعل الإنسان هل هي من خلقهِ أم من الله؟ وفي أحدهما ينبه غيلان الخليفة إلى أن القول بالجبر يفضي بصاحبه إلى حد الجور إلى الله؛ فهو سيحاسب الناس على ما فعلوه، وسيدفع بهم إلى ما نهاهم، وسيكون مكلفاً لهم، وسأله أيضاً: هل وجدت يا عمر حكيماً يعيب ما صنع؟ أو يعذب على ما قضى أو يقضي على ما يعذب عليه؟ أم هل وجدت عدلاً يحمل الناس على الظلم والتظالم؟ وركز غيلان على قضية العدل الإلهي، لأن الخليفة كان صاحب ضمير ديني شديد التقوى، الأمر الذي نجح بسببه في دفع الخليفة إلى إنجاز عدد من المواقف الاجتماعية في فترة حكمه [2].

أورد عبد الجبار تفاصيل اعتماد أهل العدل والتوحيد في مقاومة الفساد والظلم والرشوة، فقد أوكل إلى غيلان الدمشقي وظيفة بيع الخزائن ورد المظالم، فقام الأخير بإخراج ممتلكات بعض رجال أهل الدولة وهي مما وقعت مصادرته، فأخذ يهتف في الناس: "تعالوا إلى متاع الخونة، تعالوا إلى متاع الظلمة، تعالوا إلى متاع من خلف في الرسول أمته بغير سنته وسيرته، من يعذرني ممن يزعم أن هؤلاء كانوا أئمة الهدى... وهذا متاعهم، والناس يموتون جوعاً"[3].

ووصف عبد الجبار جزءاً من الأمان الذي سرى بالدولة الأموية في عهد عمر بن عبد العزيز الذي لم يطل به العمر، وأيده بذلك أهل العدل والتوحيد (المعتزلة) باعتباره أول خليفة أموي لم يصل الى الحكم بالاختيار والبيعة والعقد إنما وصل اليه بالميراث، ولكنهم غضوا الطرف عن ذلك، وقالوا أنه أصبح بالخلافة أهلاً للعدل[4].

---

[1] ابن قتيبة، المعارف، ص345. الشهرستاني، الملل، ج1، ص80. انظر للمقارنة: الملطي، التنبيه، ص181. ابن المرتضى، طبقات، ص23.

[2] ابن قتيبة، عيون، ج2، ص354. أنظر أيضاً: عمارة، محمد، مسلمون، ص177.

[3] عبد الجبار، فضل، ص234.

[4] عبد الجبار، المغني، ج20، ص150. انظر أيضاً: عمارة، محمد، مسلمون، ص(149-150).

وأشار ابن قتيبة والأشعري إلى أن بني مروان همّ من دسوا السم للخليفة عمر عندما أدركوا عزفه على تغير نظام وراثة العرش والملك، فلم يلبث بعد طلبه مهلة من ممثلي الخوراج "إلا ثلاثاً حتى مات "، وبموته تقول المعتزلة انقضى عهد السلام العام في الدولة الإسلامية وعادت الدماء تجري في ساحات الحرب وذلك سنة (101هـ/719م)[1].

ذلك هو موقف عمر الواضح من القدرية، حاشداً كل ما يملك من قدرة علمية، وخبرة وتجارب عن ماضي العرب في جاهليتهم، إضافة إلى علمه بسنة النبي (ص) وما كان عليه سلف الأمة علهُ يردهم إلى القصد في الاعتقاد والتخلي عما اعتنقوه من أفكار شادة في علمه وقدرته ومشيئته وإرادته، ولكن اتسع القول في القضاء والقدر بعد وفاته، وكان دعاته أحد الأسباب في سقوط الدولة الأموية[2].

وبين عبد الجبار أن الخليفة عمر لم يدم طويلاً بعد إنجازه هذه الأعمال، فعندما ألت الخلافة إلى هشام بن عبد الملك (105-125 هـ/723-742م) قرر أن يصفي الإجراءات الثورية التي أنجزها الخليفة السابق وأن يصفي الحساب مع العناصر الثورية التي أسهمت في تنفيذ تلك الإجراءات، وفي مقدمتهم غيلان الدمشقي، فسمعه وهو ينادي على متاعهم المُصادر وصكت مسامعه عبارته الثورية التي يتناول بها اللعن والإدانة لهؤلاء الأمراء وأبائهم من الخلفاء، فأسرهم هشام بنفسه قائلاً: "إن هذا يعيبني ويعيب آبائي، والله إن ظفرت به لأقطعن يديه ورجليه"[3]، وبالفعل كانت نهاية غيلان على يد هشام بن عبد الملك عندما صار خليفة لقد قطع يديهُ ورجليه، لكن غيلان استمر في انتقاد الأمويين فأمر هشام بقطع لسانه، فمات، مات غيلان الشخص، ولكن أفكاره بقيت حية تزداد انتشاراً واتساعاً[4].

---

[1] ابن قتيبة، المعارف، ص235. الأشعري، الإبانة، ص37. أنظر للمقارنة: الأصفهاني، الأغاني، ج7، ص17. انظر أيضا: أمين، أحمد، ضحى، ج3، ص107.

[2] العمرجي، أحمد، المعتزلة، ص(88-90).

[3] عبد الجبار، فضل، ص(234-237).

[4] عمارة، محمد، مسلمون، ص150.

4.2 يزيد بن الوليد (الناقص) (86-126هـ/705-744م)

ذكر عبد الجبار ما كان للمعتزلة من دور ونشاط في نشر دعوتهم إبان الدولة الأموية وذلك بعد أن آمن يزيد بن الوليد (الناقص)(86-126هـ/705-744م) الخليفة الأموي الملقب بيزيد الناقص بدعوتهم وقال بقولهم في القدر ونشر مقالتهم، وقرب أصحاب غيلان الدمشقي، وقد ساعدته المعتزلة في الظفر بالخلافة والقضاء على سلفيه الخليفة الوليد بن يزيد بن عبد الملك، كما أن الجعد بن درهم كان مربياً لآخر خلفاء الدولة الأموية مروان بن محمد (126-132هـ/743-749م) حتى إنه لقب بمروان الجعدي نسبة إليه[1].

لم تشر مصادر الدراسة إلى نسب يزيد، وأشارت إلى ذلك كتب الأنساب والتراجم والسير فهو يزيد بن الوليد بن عبد الملك بن مروان من ملوك الدولة المروانية بالشام[2]، ولد سنة (86هـ/705م) بدمشق، وتوفي هناك سنة (126هـ/743م)[3]، وسماه الجاحظ بالناقص لأنه أنقص أعطيات الناس التي كان الوليد بن يزيد قد منحها لهم وقدمها للجند[4].

كانت صفات يزيد بن الوليد عكس صفات الوليد بن يزيد (الماجن)، ونسجت بعض المصادر التاريخية حول صفاته وأخلاقه وسجاياه الأساطير، إلا أن ابن قتيبة وعبد الجبار وصفاه عكس ذلك فقالا : بأنه كان محمود السيرة، مرضياً عدلاً[5]، ونعته المسعودي: "يا مبدد الكنوز، يا ساجداً بالأسحار كانت ولايتك رحمة، ووفاتك فتنة، أخذوك فصلبوك"[6].

---

[1] عبد الجبار، فضل، ص169.

[2] السيوطي، تاريخ، ص345. ابن كثير، البداية، ج10، ص47. انظر أيضاً: الزركلي، الأعلام، ج8، ص191.

[3] الأصفهاني، الأغاني، ج7، ص277.

[4] الجاحظ، رسائل، ج1، ص83. انظر أيضاً: أمين، أحمد، ضحى، ج3، ص87.

[5] ابن قتيبة، المعارف، ص367. عبد الجبار، فضل، ص167.

[6] المسعودي، مروج، ج2، ص128. انظر للمقارنة: ابن كثير، البداية، ج10، ص(12-13).

وأورد الجاحظ في رسائله اللقب الوارد ليزيد هو "الشاكر لنعم الله"[1]، وأضاف في موضع آخر لقد ذهب عدله بعد أن اقترن بعدل الخليفة عمر بن عبد العزيز، فقالوا الناقص، والأشج أعدلا بني مروان[2].

بين المسعودي وضع المعتزلة في الدولة الأموية إبان نهاية حكم الوليد بن يزيد الذي أعطى نفسه فرصة لمعالجة شيخوخة الدولة واضطراب أمر خلافته، عندئذ كانت المعتزلة تنشط وتجمع أمرها رافعة شعارها الداعي إلى إعادة الأمر شورى بين المسلمين[3].

وعدّ عبد الجبار يزيد بن الوليد (الناقص) أحد الذين أيدوا وأمنوا بمذهب الاعتزال، وقد عرض على الوليد – الخليفة السابق له – أن ينزل على رغبة الداعين إلى إعادة الأمر شورى بين المسلمين لكنه رفض، وامتنع عن اطلاق سراح المَنفين من المعتزلة في جزيرة دهلك* منذ عهد هشام بن عبد الملك[4].

تعاونت القدرية مع الخليفة يزيد بن الوليد عن طريق دعم حركته ضد الخليفة القائم الوليد بن يزيد، فقال المسعودي: "وكان خروج يزيد بدمشق مع شائعة من المعتزلة وغيرهم من أهل داريا والمزة من غوطة دمشق على الوليد لما ظهر من فسقه وشمل الناس من جوره"[5]، ونصر المعتزلة يزيد لأنهُ كان دينياً تقياً، وكان يعتقد بمذهب المعتزلة، وقال في موضع آخر: "وكان (يزيد) يذهب إلى قول المعتزلة وما يذهبون إليه"[6].

---

[1] الجاحظ، رسائل، ج2، ص234. انظر للمقارنة: القلقشندي، مأثر، ج1، ص159. انظر أيضاً: صبحي، أحمد، في علم، ص34. عمارة، محمد، مسلمون، ص165.

[2] الجاحظ، رسائل، ج1، ص83. البرصان، ص456.

[3] المسعودي، مروج، ج2، ص128.

* جزيرة دهلك: – هي عبارة عن مجموعة من الجزر الواقعة في مياه البحر الأحمر، ويبلغُ عدد جزرها مئة وستاً وعشرين جزيرة، منهما جزيرتان كبيرتان هما جزيرة نهلق وجزيرة دهلك الكبرى، وتبلغ مساحة أراضيها سبعمئة كم². الحموي، معجم البلدان، ص567.

[4] عبد الجبار، فضل، ص167. انظر للمقارنة: القلقشندي، مأثر، ج1، ص159. اليلخي، فضل، ص113. انظر أيضاً: عمارة، محمد، مسلمون، ص165.

[5] المسعودي، مروج، ج2، ص128.

[6] م. ن، مروج، ج2، ص(129–130).

وأشـــار ابن قتيبة وعبد الجبار الى انقســـام المعتزلة في هذا الخروج، فهناك جماعة وافقت عليه وشـــاركت فيه، وجماعة أخرى بقيادة عمرو بن عبيد توقفت عن تأيده إلى حين تبين الأمر[1]، وجاء في فضـــل الاعتزال وطبقات المعتزلة لوماً لعمرو بن عبيد لتقاعســـه عن الخروج على الوليد بداية، لكنه برر ذلك بعدم تكافؤ القوى، واتهمهُ أبو عمرو الزعفراني بالجُبن وتخاذله عن مســـاعدة الوليد، لكنه أشـــاد به وهمّ بالالتحاق للتعاون معه، ثم نادى بأصـــحابه: تهيؤوا حتى نخرج إلى هذا الرجل فنعينه على أمره، لكن شُيع له خبر وفاة الوليد سنة (126هـ/743م)[2].

وتناول المســـعودي وعبد الجبار مجريات تلك الثورة وأحداثها فقالا: قد ثار الخليفة الأموي على ابن عمه الوليد بن يزيد (الماجن) وذلك في تحالف مع العلماء السُـــنيين والمعتزلة، وكانت ثورة المعتزلة على الوليد مبررة بفسادهِ السياسي والأخلاقي، إضافة إلى تعرضهم للتنكيل في عهده باستمرار، فقال عمرو بن شـــراحبيل (وهو من أعلام القدرية): "ســـيَّرنا هشـــام بن عبد الملك إلى دهلك فَلما نزل بها حتى مات الخليفة الأخير، واســـتُخلف الوليد، فكلم فينا فأبى، وقال والله ما عمل هشـــام عملاً أرجى له عندي أن تنالهُ المغفرة به من قتله القدرية وتسيرهِ"[3].

وعلى حد قول الجاحظ لم تكن ثورته ثورة اعتزالية، أي عملاً حزبياً للمعتزلة يصـــل إلى حد التخطيط للاســـتيلاء على الســـلطة، فالتعاون الذي أبداهُ مع المعتزلة يشـــبه تعاون عمر بن عبد العزيز مع القدرية[4].

وأضاف عبد الجبار أن يزيدَ لم يتنكر للسُنية رغم قوله بالأصول الخمسة للمعتزلة، فتعددت الأطراف المبايعة له – تحت شـــعار الدعوة الى كتاب الله وســـنة نبيه وأن يصـــبح الأمر شـــورى– لم تغادر دعوته الأرضـــية السُـــنية على غرار ســـائر الخلفاء من قبله الإ أنها اتســـمت بالتســـامح، وســـاندتها المعتزلة عندما عرفت غاياتها وأهدافها الإصـــــلاحية، فقال عمرو بن عبيد في يزيد الناقص: إنه

---

[1] ابن قتيبة، المعارف، ص367. عبد الجبار، فضل، ص167.

[2] عبد الجبار، فضل، ص250.

[3] المسعودي، مروج، ج2، ص190. عبد الجبار، المغني، ج7، ص232. انظر أيضاً: عمارة، محمد، المعتزلة والثورة، ص107.

[4] الجاحظ، رسائل، ج2، ص346. انظر أيضاً: عمارة، محمد، مسلمون، ص165.

الكامل عمل بالعدل وبدأ بنفسه[1]، وذكر الشهرستاني أن عمرو بن عبيد كان من دعاة يزيد الناقص أيام بني أمية[2].

وحكم المسعودي وعبد الجبار والشهرستاني على الحركة بالنجاح، فنجحت وألقى الخليفة يزيد خطبة تتسم بروح جديدة يمكن ردها إلى النزعة الاعتزالية عنده، فقال: "أيها الناس والله ما خرجت شراً ولا بطراً ولا حرصاً على الدنيا ولا رغبة في الملك، ولكنني خرجت غضباً لله ولدينه وداعياً إلى كتابه وسنة نبيه، لما هدمت معالم الدين، وأطفئ نور أهل التقوى، وظهر الجبار العنيد المستحل لكل حرمة والراكب لكل بدعة"[3].

وانفرد عبد الجبار بالقول: إن خروجه ما كان إلا تطبيقاً للأصل الخامس للمعتزلة وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتحقق شرط استعمال القوة هنا وهو الإمكان والقدرة، ورسم في خطبته تلك، سياسته الحكمية بأنه سيسد احتياجات الرعية ويزل مظالمهم ويجري الأعطيات بانتظام[4].

وذكر عبد الجبار في موضع آخر أن الخليفة يزيد سار على نهج المعتزلة ومذهبها في قولهم إن الإمام الفاسق ليس إماماً شرعياً ويجب على الرعية إزالتهِ ما أمكنها ذلك، فهذه نغمة جديدة على آذان الرعية لربما أحيت في نفوسهم ذكرى طال عليها الأمد هي ذكرى الخلفاء الراشدين بعد أن كانت الرعية تسمع من خلفاء بني أمية من يقول "لا يأمرني أحد بتقوى الله إلا ضربت عنقه"[5]، لذلك انفرد المسعودي بالقول إن المعتزلة تفضل في الديانة يزيد بن الوليد على الخليفة عمر بن عبد العزيز كونه اعتنق مذهبهم ونادى لاحقاً بأصولهم[6].

---

[1] عبد الجبار، فضل، ص(116-117).

[2] الشهرستاني، الملل، ج1، ص22، 30.

[3] المسعودي، مروج، ج2، ص118. عبد الجبار، فضل، ص(116-117). الشهرستاني، الملل، ج1، ص34.

[4] عبد الجبار، المغني، ج20، ص150 انظر أيضاً: عمارة، محمد، المعتزلة والثورة، ص108.

[5] عبد الجبار، فضل، ص(112-113).

[6] المسعودي، مروج، ج2، ص128.-انظر أيضاً: عمارة، محمد، المعتزلة والثورة، ص105.

وأورد ابن قتيبة والطبري وعبد الجبار بعض الكلمات التي استعملها الخليفة لختم خطبته قائلاً "أيها الناس لاطاعة لمخلوق في معصية الخالق، أما الطاعة هي طاعة الله، أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم"[1]، ولذلك فقد عدّها ابن قتيبة حركة اعتزالية قام بها أساساً معتزلة الشام، و العراق معاً فهم أيدوها كل التأيد، وأثبت يزيد من خلال حركتهِ بأنه كان معتزلياً عن عقيدة وليس توسلاً لغاية[2].

ويرى عبد الجبار أنه لما وليَّ الخليفة (يزيد) دعا الناس إلى القدر وحملهم على قرب أصحاب غيلان فهو كان قدرياً غيلانياً، تمسك بالمذهب ونصرهُ ونادى بأصول المعتزلة الخمسة (التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، واستعان برجالها في خلافتهِ، فعين منصور بن جمهور * والياً على العراق فأبلى بلاءً حسناً في التمرد على الوليد، مما دفع يزيد إلى الاستعانة به في خلافتهِ[3].

واستنبط الجاحظ والمسعودي وعبد الجبار من خلال مساعدة المعتزلة ليزيد في حركتهِ ضد الوليد بأنهم كانوا متمسكين بالتعاليم الإسلامية إلى درجة عظيمة كما أنهم كانوا مخلصين لمبادئهم، فقد خرجوا مع يزيد عندما لاحظوا بفسوق الوليد ومجونه، وهذا أمر له مساس عظيم بالدولة والدين[4].

لم تطل خلافة يزيد بن الوليد، فمارس الحكم كما أجمع ابن قتيبة و المسعودي وعبد الجبار زهاء ستة أشهر بعدها انتقل إلى بارئه سنة (126هـ/743م)، فلم تترك هذه المدة القصيرة له وللمعتزلة فرصة لتعميق جذور مذهبهم ونشره بوسيلة أو بأخرى بين جماهير الرعية، وبالرغم من قصر المدة إلا أن يزيد استطاع أن يقدم خلالها نموذجاً طيباً للحاكم الشرعي كما صورتهُ المعتزلة، فلقد ضُرب بعدلهِ المثل وكانت خلافته –الناقص– ومضة تاريخية بتاريخ المعتزلة ما لمعت حتى انطفأت[5].

---

[1] ابن قتيبة، المعارف، ص367. الطبري، تاريخ، ج9، ص(9–10). عبد الجبار، فضل، ص113.

[2] ابن قتيبة، المعارف، ص368.

* منصور بن جمهور: بن حصن الكلبي من فرسان العرب المعدودين في عصر بني أمية، خرج مع يزيد الناقص على الوليد بن يزيد، وكان مع من شارك في قتل الوليد، توفي في الشام سنة (134هـ/751م). انظر: مسكويه، تجارب، ج3، ص39. ابن عساكر، تاريخ، ج33، ص157.

[3] عبد الجبار، فضل، ص117. انظر أيضاً: عمارة، محمد، مسلمون، ص168.

[4] الجاحظ، البيان، ج2، ص141. المسعودي، مروج، ج3، ص20. عبد الجبار، فضل، ص70.

[5] ابن قتيبة، المعارف، ص367. المسعودي، مروج، ج2، ص139. عبد الجبار، فضل، ص117.

وذكر عبد الجبار بعد وفاة يزيد بن الوليد لم يطل الانتظار بالخليفة مروان بن محمد، فوثب على الخلافة وأزال آثار الخليفة السابق بل ونبش قبره وصلبه على باب الجابية، وقتل الكثير من أنصار المعتزلة، وعزل ولاة يزيد، كما فرَّ إبراهيم بن الوليد (ت128هـ/745م) من دمشق، وهذه الأحداث لم تزد الدولة الأموية إلا اضطراباً وتدهوراً، فأخذت المعتزلة تستعيد أمر المسلمين وتستجمع قواهم على الإمام منها وهو (محمد بن عبد الله بن الحسن الملقب بذي النفس الذكية)، حتى تعود الخلافة شورى بين المسلمين وتبقى المعتزلة وتعاليمها سارية كالدم في الشرايين[1].

تحدث الجاحظ وعبد الجبار عن كيفية وصول العباسيين إلى الحكم والتي عدته المعتزلة اغتصاباً لحقهم بالخلافة والاستحواذ بنفوذ الحكم، إذ كانت العدة تعد والأمور تهيأ ليتم نقل السلطة من الدولة الأموية الملكية إلى خلافة شورية يتولاها إمام معتزلي دعا إليه المعتزلة وعقدوا له البيعة وبايعهُ فيمن بايع العباسيين الأوائل أبو العباس السفاح (132-136هـ/749-753م) وأبو جعفر المنصور (137-158هـ/753-774م) وهذا الخليفة هو ذو النفس الزكية (93-145هـ/712-762م)، فالمعتزلة لم تقف بحال من الأحوال في خدمة الدولة العباسية في تلك الحقبة، وهذا الذي يفسر ثورتهم ضد العباسيين الأوائل، وما ظلوا يتعرضون له من السجن والاضطهاد حتى بدأ عصر المأمون[2].

وبين عبد الجبار أن المعتزلة لم تعترف ولم ترضَ بالسلسلة العباسية التي أفضت لنفسها الإمامة دون بني أمية وغيرهم من الهاشميين، فدعوى العباسيين بالخلافة ترتكز إلى أن محمد بن الحنفية أوصى بالخلافة إلى ابنه أبي هاشم وبدوره أوصى إلى علي بن عبد الله بن العباس (40-118هـ/660-736م)، وأن الأخير أوصى بها إلى ابنه محمد بن علي (62-125هـ/681-743م) الملقب بأبي الخلفاء، والمذكور أوصى بها إلى ابنه إبراهيم (82-131هـ/701-749م)، والذي أوصى بها إلى أخيه أبي العباس عبد الله بن محمد بن الحارثية (السفاح) (104-136هـ/722-754م)، وهو أول من عقدت له البيعة، ثم عهد بها إلى أخيه أبي جعفر المنصور، الذي عهد بها

[1] عبد الجبار، فضل، ص117. المغني، ج20، ص342. انظر أيضاً: عمارة، محمد، المعتزلة والثورة، ص108.

[2] الجاحظ، رسائل، ج2، ص29. عبد الجبار، فضل، ص234.

إلى المهدي وهكذا دخل الأمر في بني العباس[1]، وأشار المسعودي أن هذه السلسلة مرفوضة بمقايس المعتزلة الفكرية، ففكرة الوصية غير معترف بها عندهم[2].

واتفق الشهرستاني مع عبد الجبار، بأن المعتزلة رشحوا ذا النفس الزكية إماماً وسعوا إلى جمع الكلمة عليه، وعقد البيعة له وطلبوا ذلك من التيار الشيعي الذي وقف عند حدود الإمامة الدينية والروحية طلباً لنفوذه وتأييده، لكن هذا التيار تحفظ ورفض البيعة لذي النفس الزكية[3].

ويؤكد الجاحظ وعبد الجبار أن الخلفتيين السفاح والمنصور كانا عضويين في تنظيم المعتزلة، ففي عهد الخليفة أبي جعفر المنصور لمع نجم المعتزلة ورفعوا روؤسهم وذلك لأن عمر بن عبيد كان صديقاً للمنصور قبل أن توؤل إليه الخلافة، وكان المنصور يحترمه ويخضع له، ويطلب منه الموعظة لزهدِهِ، فيعظهُ[4]، وفي تلك الأثناء كان المعتزلة يعلمون الكلام في مسجد المنصور ببغداد[5]، ويقول الأشعري وعبد الجبار بالرغم من صلات الخليفة المنصور بفكر المعتزلة، واختلافه إلى حلقاتهم إلا أننا نجد المعتزلة يناصرون إبراهيم بن عبد الله بن الحسن بن أبي طالب حين خرج من البصرة معه المعتزلة والزيدية لمحاربة الخليفة المنصور[6].

وأضاف المسعودي أن عمرو بن عبيد لم يسامح ولم يتوانَ مع أحد من المعتزلة وقد عمل في خدمة الدولة العباسية، فعندما تولى ولاية الأهواز* أحد من أصحابه هو شبيب بن شيبة* قاطعه عمرو،

---

[1] عبد الجبار، فضل، ص244. انظر أيضاً: أمين، أحمد، ضحى، ج3، ص109.

[2] المسعودي، مروج، ج2، ص188.

[3] الشهرستاني، الملل، ج2، ص85. انظر أيضاً: عمارة، محمد، مسلمون، ص169.

[4] الجاحظ، الحيوان، ج6، ص191. عبد الجبار، فضل، ص333. انظر أيضاً: عمارة، محمد، مسلمون، ص170.

[5] البغدادي، الفرق، ص42.

[6] الأشعري، مقالات، ج1، ص154. عبد الجبار، فضل، ص117. انظر للمقارنة: البغدادي، الفرق، ص231. ابن المرتضى، المنية، ج1، ص41.

* ولاية الأهواز: جمع هوز وأصله حوز، والأهواز كور بين البصرة وفارس. الحموي، معجم، ج1، ص285.

* شبيب بن شيبة: بن عبد الله بن عمرو بن الأهتم بن الخطيب، ويكنى أبا معمر، من أهل البصرة كان يقال له (الخطيب) لفصاحته. وكان شريفاً، من الدهاة، ينادم خلفاء بني أمية ويفزع إليه أهل بلده في حوائجهم، توفي (170هـ/786م). الجاحظ، البيان ج1، ص62. ابن حجر، تهذيب ج4، ص307. الثعالبي، ثمار ص22.

فلما زاره يوماً رفض أن يكلمه[1]، وما تصـــرف عمرو هذا إلا تلبية لنداء ديني مذهبي كما يقول ابن قتيبة[2].

وبين ابن قتيبة والمسـعودي وعبد الجبار أن المعتزلة لم تحظَ بفترة الخلفاء العباسـيين من المنصـور مروراً بالمهدي والهادي والرشيد والأمين، بأي تشجيع على المستوى المذهبي، ولم يحتضن أي منهم مذهب الاعتزال ولم يناصـــره بالقول أو الفعل، فالذي كان يحدث أحياناً ما هو إلا تشـــجيع على المستوى الفردي، أي أنه تشجيع لا يعكس نصرة للمذهب الذي يعتنقه الشخص وإنما يعكس حاجة عارضة لدى الخليفة للاستفادة من هذا الشخص في موقف معين[3].

وقدم عبد الجبار مثالاً على ذلك فقال كالذي حدث مع الخليفة هارون الرشيد عندما أرسل إليه ملك السند من يناظره، وأرسل الخليفة إليه أحد الفقهاء إليه ففشل، فأشارت عليه حاشيته بإرسال معمر بن عباد السلمي أحد كبار رجال الاعتزال فناظره بالحجة والبرهان[4]، لذلك قرب الرشيد المعتزلة إليه، وكان يحترم بن السـماك محمد بن صـبيح الكوفي (ت183هـ/798م)، ويسـتفتيه ويطلب موعظته، واتصل به يحيى بن المبارك اليزيدي (ت202هـ/816م) الذي أولى الاعتزال عناية كبيرة، وعليه فقد تمتع المعتزلة في عهد الرشيد بشيء من السلطة، ورغم ذلك فلم يُجسروا على نشر مقالاتهم ونشر آرائهم؛ لتشدد الخليفة بأمور الدين[5].

فأشار الجاحظ إلى نهي الخليفة الرشيد عن المجادلة في الدين وأمره بحبس المتكلمين وقد بلغه عن بشر بن المريسي القول بخلق القرآن، فقال الخليفة: "لئن ظفرت به لأضربن عنقه"[6]، وأضاف عبد الجبار بأن الرشيد حبس بشر بن المعتمر فكان ينظم في السجن شعراً في العدل والتوحيد والوعيد،

---

[1] المسعودي، مروج، ج1، ص209. ج2، ص337. انظر أيضاً: عمارة، محمد، مسلمون، ص180.

[2] ابن قتيبة، عيون، ج2، ص209.

[3] ابن قتيبة، عيون، ج2، ص235. المسعودي، مروج، ج4، ص267. الجبار، فضل، ص233. شرح، ص345.

[4] عبد الجبار، فضل، ص233. شرح، ص345. المغني، ج7، ص67.

[5] البغدادي، الفرق، ص157. انظر أيضاً: جار الله، زهدي، المعتزلة، ص162.

[6] الجاحظ، البيان، ج4، ص247.

فأبهج الناس ينشـدها في كل مجلس ومحفل، حتى قالت حاشـية الرشـيد له: "إن بشـراً في سـجنه أخطر مما كان حراً"[1].

أما المهدي فقال عبد الجبار عنه أنه اسـتخدم المعتزلة للرد على الزنادقة وأخذهم بالحجة وكشـف شـبهاتهم وفضـح ضـلالاتهم ومضـوا في ذلك غير والين[2] ففي عهده ضـعف نفوذ المعتزلة وانتكس حالهم، ولقد قنعوا في تلك الفترة بأنهم يحيون بمنجاة من الاضـطهاد المذهبي فهم يضـيعون وقتاً، وكان من أعظم إنجازاتهم في ذلك العهد انهم هيأوا الظروف لانبثاق عقليات معتزلية ثاقبة جمعت بين استيعابها الواسع للفكر الإسلامي الأصيل وبين اطلاعها الجيد على الفكر الأجنبي[3].

ورأى ابن قتيبة أن تلك الفترة كانت عظيمة بالنسـبة إلى مسـتقبل المعتزلة وشـهدت انفتاح، رجال وظهورهم مثل بشـر بن المعتمر والجاحظ وغيرهم من فحول المعتزلة الذين أضـافوا للمذهب أصـالة فكرهم وهيأوه أيضـاً للسـيطرة السـياسـية بعد ذلك في عصـر المأمون الذي بهرته أصـالة هذا الفكر فاعتنقه وكان أكثر المدافعين عنه[4].

واتفق الجاحظ والشهرستاني أن الأمين كان أشد من أبيه في مسائل الدين، فحبس الزنادقة وضرب على شـــاربي الخمر، وطارد الجهمية وتتبعهم بالقتل، فأدى هذا إلى انكماش نفوذ المعتزلة حتى عصر المأمون[5].

وعنى ابن قتيبة أن تلك الفترة من (المهدي حتى الأمين) رغم أنها لم تكن عصـر سـيطرة فكرية ولا سـياسـية للمذهب المعتزلي، كانت ضـرورية للتمهيد لهذه السـيطرة بعد ذلك، وقد أحسـن المعتزلة استغلالها وجمعوا خلالها صفوفهم وصقلوا عقولهم وخدموا دعوتهم، فلما جاء عصر المأمون كانت الظروف مهيأة للسيادة الفكرية للمذهب المعتزلي[6].

---

[1] عبد الجبار، فضل، ص123. انظر أيضاً: العمرجي، أحمد، معتزلة، ص47.

[2] عبد الجبار، فضل، ص236.

[3] ابن أبي الحديد، شرح، ج2، ص167. انظر للمقارنة: ابن أبي الحديد، شرح، ج3، ص276.

[4] ابن قتيبة، تأويل، ص67.

[5] الجاحظ، رسائل، ج3، ص291. الشهرستاني، الملل، ج1، ص78. انظر أيضاً: زهدي، جار الله، المعتزلة، ص163.

[6] ابن قتيبة، عيون، ج2، ص(209-210).

4.3 عبدالله بن هارون الرشيد المأمون (198-218هـ/803-833م)

يقول الجاحظ عندما نتحدث عن الخليفة العباسي عبدالله بن هارون الرشيد المأمون (198-218هـ/803-833م) فإننا نتاول شخصية اعتزالية خالصة، ففي عهده تقلد المعتزلة مناصب الحكم ومقاليده، وأصبحت لهم الكلمة العليا والأولى في ميادين الخصومات المذهبية، وعمل مفكروهم جاهدين على صبغ الدولة العباسية بالصبغة الاعتزالية[1]، ووصفه ابن قتيبة من أفضل رجال بني العباس حزماً وعزماً وحلماً ورأياً ودهاءً وهيبة وشجاعة وسؤددا وسماحة[2].

وأشار عبد الجبار والشهرستاني إلى تتلمذ المأمون على يد شيوخ المعتزلة، أمثال ثمامة بن أشرس ويحيى بن المبارك، وبشر بن غياث المريسي (ت218هـ/833) وأبي الهذيل العلاف وقد كانوا من رؤوس المعتزلة[3].

ويقول الجاحظ ولما كان رجال المعتزلة في زمن المأمون طلاباً للعلم والفلسفة قربهم إليه واستطاب مجالسهم فأدى به ذلك إلى الإيمان بمبادئهم والدخول في مذهبهم، وهو الذي شغف بالعلم ومجد الرأي، وقد التف حوله رجالهم فجلس هو منهم مجلس التلميذ[4]، وأضاف الجاحظ وعبد الجبار أن الخليفة عمل على عقد مجالس للمناظرة، وذلك لإزالة الخلاف بين المتناظرين بالمسائل الدينية التي كانت مصدر جدل ونزاع، وكان مجلسه للمناظرة كل يوم ثلاثاء[5].

وكان المأمون ميّالاً للأخذ بمذهب المعتزلة كما أورد الجاحظ وابن قتيبة وعبد الجبار فقرب اتباع هذا المذهب إليه ومن ثم أصبحوا ذوي نفوذ كبير في قصر الخلافة ببغداد، ووافق المأمون المعتزلة فيما ذهبوا إليه من أن القرآن مخلوق وعمد إلى تسخير قوة الدولة وإرغام الناس على القول بخلق القرآن[6].

---

[1] الجاحظ، رسائل، ج3، ص156. انظر للمقارنة: الغدادي، ج7، ص67. انظر أيضاً: عمارة، محمد، مسلمون، ص90.

[2] ابن قتيبة، تأويل، ص34، ص68.

[3] عبد الجبار، فضل، ص(249-250). الشهرستاني، الملل، ج1، ص(61-62). انظر للمقارنة: ابن عبد ربه، العقد، ج1، ص306. السيوطي، تاريخ، ص(306-ص307).

[4] الجاحظ، رسائل، ج3، ص456.

[5] الجاحظ، رسائل، ج3، ص456 عبد الجبار، فضل، ص(249-250). انظر أيضاً: العمرجي، احمد، معتزلة، ص49.

[6] الجاحظ، رسائل، ج3، ص456. ابن قتيبة، عيون، ج1، ص349. تأويل، ص77. عبد الجبار، فضل، ص(249-250).

ويرى الجاحظ وابن قتيبة وعبد الجبار أن الخليفة المأمون تلقى مبادئ الاعتزال على يد ثمامة بن أشرس، فأراد الخليفة أن يستوزره فأعفاه من ذلك[1]، وأورد الجاحظ والشهرستاني أن الفضل يرجع أيضاً في انتشار الاعتزال ببغداد إلى الإعجاب بشخصية عيسى بن صُبيح المردار الزاهد وفصاحته وقدرته على الوعظ وحسن القصص ومن أجل هذا سمي راهب المعتزلة[2] ويؤكد ابن قتيبة والأشعري أن العلاف عاصر الحركة الفلسفية المشهورة بحركة النقل والترجمة وناقش وجادل في حضرة المأمون بالذات[3].

وأضاف الجاحظ وعبد الجبار مدى اعتناء المأمون بالفلسفة وعلوم الأوائل ومهر فيها واجتمع عليه جمع من علمائها فشده ذلك إلى القول بخلق القرآن، وكان مجلسه عامراً بالمتكلمين، فغلب عليه حب المعقولات وأمر بترجمة كتب اليونان وأحضر المترجمين من البلاد، فتُرجمت واشتغل الناس بها فغلب على مجلسه جماعة من الجهمية، واستطاعوا إقناعه بأفكارهم فقبلها واستحسنها، ودعا الناس إليها، وعاقب المخالفين لها، ونتيجة لذلك ارتفع شأن المعتزلة في عهده لأنه أيدها واعتنق مبادئها[4].

وأشار الجاحظ وابن قتيبة إلى الرجل الذي لعب دوراً كبيراً في بلاد الخلفاء واستطاع بنفوذه، أن يجعلهم يحملون الناس في كل مكان على الإيمان بمذهب المعتزلة وهو القاضي أحمد بن أبي دؤاد الأبإدي، الذي بدأ بخدمة العباسين في سنة (204هـ/819م) واتصل أمره بالخليفة المأمون عن يحيى بن أكثم، والذي قربه إلى الخليفة وزكاه[5]، وانفرد الجاحظ بالقول: وفي ذلك يقول أحمد بن

---

[1] الجاحظ، البيان، ج1، ص105. ابن قتيبة، تأويل، ص60. عبد الجبار، فضل، ص233. انظر أيضاً: جار الله، زهدي، المعتزلة، ص209.

[2] الجاحظ، البيان، ج4، ص378. الحيوان، ج6، ص43. رسائل، ج2، ص196. الشهرستاني، الملل، ج1، ص88.

[3] ابن قتيبة، تأويل، ص89.الأشعري، مقالات، ج1، ص233. انظر للمقارنة: الملطي، التنبه، ص44.

[4] الجاحظ، البيان، ج4، ص378. الحيوان، ج6، ص49. عبد الجبار، فضل، ص233. انظر ايضا: أمين، أحمد، ضحى، ج3، ص(180-181).

[5] الجاحظ، رسائل، ج3، ص456. ابن قتيبة، تأويل، ص89. انظر أيضاً: العمرجي، أحمد، معتزلة، ص57.

دؤاد: "كنت أحضـــر مجلس القاضـــي يحيى بن أكثم* مع الفقهاء، فجاءه رســـول المأمون يقول لك أمير المؤمنين انتقل إلينا وجميع من معك من أصـــحابك فحضـــرت مع القوم وتكلمنا مع حضـــرة المأمون، فأقبل المأمون ينظر ألي إذا شرعت بالكلام ويتفهم ما أقول ويستحسنه ثم قال: لا أعلمكن ما كان لنا من مجلس إلا حضرته فقلت: نعم يا أمير المؤمنين"[1].

وأضـــاف في موضـــع آخر قول المأمون له يوماً: "إذا اســـتجلس الناس فاضـــلاً مثل أحمد بن دؤاد، فقال الأخير: بل إذا اســـتجلس الناس خليفة فمثل أمير المؤمنين"، وكان بن أبي دؤاد أول من افتتح الكلام مع الخلفاء بيد أنـه كـان لا يبـدؤهم حتى يبـدوؤه وكـان داعيـة إلى القول بخلق القرآن، وتلك المســـــألة –خلق القرآن– التي أولاها المعتزلة عنايتهم زمن المأمون لكثرة الجدل فيها، كونها تُبنى على أكبر أصـــل من أصـــولهم وهو التوحيد وعدم تعدد صـــفات الله، وقد لعب معتزلة بغداد الدور الأكبر في استعداد الدولة على المخالفين واعتبار مسألة خلق القرآن أصـلاً من أصـول العقيدة التي تفرض على الناس فرضاً[2].

وبيّن الجاحظ وعبد الجبار أن معالم اعتناق المأمون لمبادئ المعتزلة لم تتكون إلا في الفترة الأخيرة من حياته الواقعة بين سنتي (211–218هـ/826–833م)، ففي سنة (211هـ/826م) أمر المامون منادياً ينادي أنْ برأت الذمة ممن ذكر معاوية بن أبي ســفيان بخير أو فَضَّــله على أحد أصـــحاب الرســـول (ص)، وأن أفضـــل الخلق بعده (ص) علي بن أبي طالب[3]، ويقول ابن قتيبة قد أعلن المأمون ذلك لميله إلى المعتزلة فهم يصـــفون معاوية بالبغي ومنازعة الأمر أهله، وعدم جدارته بالإمامة الصحيحة، بل يتطرف بعضهم ويحكم عليه بالكفر[4].

---

* يحيى بن أكثم: أبو محمد المروزي كان فقهياً مجتهداً ولاه المأمون قضاء البصرة سنة (202هـ/817م)، وعزله المعتصم عن القضاء، ثم رده المتوكل إليه، ثم عزله سنة(240هـ/854م)، توفي سنة (242هـ/857م). انظر: البغدادي، تاريخ بغداد، ج4، ص197. انظر أيضاً: الزركلي، الأعلام، ج9، ص167.

[1] الجاحظ، رسائل، ج2، ص209. البيان، ج4، ص298. انظر للمقارنة: ابن الخياط، الانتصار، ص99.

[2] الجاحظ، رسائل، ج2، ص209. البيان، ج4، ص298. انظر أيضاً:عمارة، محمد، تيارات، ص167.

[3] الجاحظ، البيان، ج4، ص345. رسائل، ج2، ص(207–209). عبد الجبار، فضل، ص233.

[4] ابن قتيبة، تأويل، ص69. انظر أيضاً: أمين، أحمد، ضحى، ج3، ص181.

وقد أعلن المأمون كما أورد الشهرستاني اعتناقه مبادئ المعتزلة سنة (212هـ/827م) حيث أظهر القول بخلق القرآن وتفضيل الخليفة علي بن أبي طالب على الخليفتين أبي بكر الصديق وعمربن الخطاب، فاشمأزت منه النفوس وكادت الفتنة تعم البلاد، ولم يتم له من ذلك ما أراد فكف عنه إلى سنة (218هـ/833م)[1].

ونوه ابن قتيبة وعبد الجبار بأن أحداً لم يفكر من قبل أن تتخذ هذه المسألة المسماة "بالمحنة " المبدأ الرسمي للدولة حتى جاء المأمون وسميت بالمحنة وظلت موضع اهتمام الدولة من سنة (218هـ/833م إلى سنة 234هـ/848م) على أن المأمون وإن أظهر القول بخلق القرآن سنة (212هـ/827م) فإنه كان على المرحلة السابقة من ذلك يعتنق مذهب المعتزلة لكنه لم يظهر هذا الرأي ويعلنه إلا في هذا العام[2].

وذكر الجاحظ أن هذه المسألة مرت في عهد المأمون في ثلاث مراحل: الأولى مرحلة الامتناع الشخصي دون محاولة إظهاره للناس، والثانية: إظهار المأمون القول بخلق القرآن ونشره بين الناس دون إجبارهم إلى القول به، والثالثة محاولة فرض هذا الرأي بالقوة سنة (218هـ/833م) وهي المرحلة التي بدأت قبيل وفاته[3].

ولاحظ الجاحظ وعبد الجبار تردد المأمون في المرحلة الأولى في إعلان القول بخلق القرآن إذ كان يميل إلى الرأي القائل بأن الدولة لا شأن لها بما يعتقده الناس متأثراً بذلك بقاضي قضاته السُني يحيى بن أكثم، ويزيد بن هارون (محدث، ثقة، ت206هـ/821م)، فيحيى يقول للمأمون عندما همَّ بلعن معاوية: "والرأي عندي أن تدع الناس على ما هم عليه ولا تظهر لهم أنك تميل إلى فرقة من الفرق فإن ذلك أصلح لهم في السياسة وأحرى في التدبير[4]، أما عن يزيد بن هارون فأورد الجاحظ قول المأمون فيه: "لولا مكانة يزيد بن هارون لأظهرت القول بخلق القرآن، فقال بعض جلسائه ومن

---

[1] الشهرستاني، الملل، ج1، ص160.

[2] ابن قتيبة، تأويل، ص69. عبد الجبار، فضل، ص233.

[3] الجاحظ، البيان، ج4، ص345. رسائل، ج3، ص567. انظر للمقارنة: الاسفرايني، التبصير، ص84.

[4] الجاحظ، رسائل، ج3، ص567. عبد الجبار، فضل، ص236.

يزيد حتى يخشـــاه أمير المؤمنين؟ فقال المأمون: إني أخاف إن أظهرته أن يرد عليَّ فيختلف الناس وتكون فتنة وأنا أكره الفتنة"[1].

أورد الأشـعري وعبد الجبار وفي تلك الأثناء مات يزيد سـنة (206هـــ/821م) وعزل يحيى عن منصـــب قاضـــي القضـــاة وتولى مكانه أحمد بن دؤاد واســتقر رأي المأمون على حمل الناس على القول بخلق القرآن سـنة (208هـــ/833م)، فامتحن المأمون العلماء بخلق القرآن وكتب إلى نائبه اسـحق بن إبراهيم على بغداد، وبالغ في ذلك وقام بالبدعة قيام متعبد بها، فأجاب أكثر العلماء على سبيل الإكراه وتوقفت طائفة ثم أجابوا وناظروا فلم يلتفت إلى قولهم[2] وكانت لكتب المأمون على نائبه أثر كبير في نشر الاعتزال ببغداد[3].

وعدَّ الجاحظ – خلق القرآن– أول خرق جماعي لحرية الرأي والفكر والمعتقد، ممثلا بقيام الســـلطة السياسية على تغير آراء الناس بالقوة ومما جعل لهذه القضية صدى كبيراً عندهم، ومن الجدير ذكره أن الطرف الممتحن الذي نســبت إليه هذه البدعة (المعتزلة والمأمون) يشــكل نموذجاً مضــيئاً في تاريخ الإسـلام، فالمعتزلة عرفوا بأنهم جسـدوا قيم الحرية والعقلانية والتنوير وعرف المأمون من بين جميع خلفاء بني العباس بأنه الذي شرع الأبواب للتفكير العلمي[4].

ورأى الاشـعري وعبد الجبار والشـهرسـتاني أن القول بخلق القرآن ينبع أساسـاً من الأصـل الأول من أصـــول المعتزلة (التوحيد) بما يتضـــمنه من التأكيد على التفرد الكامل للذات الإلهية العليا بالقدم، ومطاردة أي شبهة قد تلقى شيئاً من الظلال على نقاء هذا المفهوم[5].

---

[1] الجاحظ، الحيوان، ج5، ص467.

[2] الأشعري، مقالات، ج2، ص(115–116). عبد الجبار، فضل، ص345. شرح، ص288.

[3] الاسفرايني، التبصير، ص89. ابن المرتضى، امالي، ج1، ص119.

[4] الجاحظ، البيان، ج3، ص234. رسائل، ج3، ص156. انظر أيضاً: عمارة، محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية، ص167.

[5] الأشعري، الابانة، ص41. عبد الجبار، فضل، ص255. الشهرستاني، الملل، ج1، ص68. انظر للمقارنة: الحصري، زهرة، ج2، ص397. الاسفرايني، التبصير، ص38. انظر أيضاً: جار الله، زهدي، المعتزلة، ص78. قاشا، سهيل، المعتزلة، ص303.

وأضـاف الأشـعري ولما كان المعتزلة يدافعون عن وحدانية الله فقد وجدوا في القول بأن القرآن غير مخلوق ما يتعارض مع وحدانيته لأن الشـيء إذا كان غير مخلوق أصـبح قديماً أزلياً والقدم والأزلية من صفات الله وحده[1].

وأورد عبد الجبار خشـية المعتزلة من أن يقلد المسـلمون حين يعتقدون بقدم كلام الله المسـيحيين إذ يعتقدون بقدم كلمة الله – أقنوم الابن – ومن ثم ألوهية المسـيح وتوهموا أن القول بقدم القرآن يترتب عليه أن يحل القرآن في نفوس المسـلمين مكانة المسـيح في نفوس النصـارى، إذ كلاهما (القرآن والمسيح) كلمة الله[2]، وأضـاف في موضـع آخر إن قولهم بخلق القرآن جاء رداً على ركن من أركان المسيحية، وهو الاعتقاد بأن المسيح هو كلمة الله الأزلية[3]، وأيد الطبري ذلك بقول المأمون في كتابه إلى إسحاق بن إبراهيم نائبه ببغداد: "وضـاهوا به قول النصـارى في ادعائهم في عيسـى بن مريم أنه ليس بمخلوق إذ كان كلمة الله"[4].

تركز الاعتزال زمن المأمون – كما أورد اليعقوبي والطبري – في مسـألة خلق القرآن "المحنة" –كما ذكرنا سابقاً–، وعمل المأمون على حمل الناس على القول بخلق القرآن سنة (218هـ/833م) فكتب إلى نائبة ببغداد إسـحاق بن إبراهيم كتاباً مطولاً بدأه بالسـبب الذي ألجأه إلى حمل الناس على ذلك، وفيه يأمره بامتحان القضـاة بالقرآن، وأعلمه أن أمير المؤمنين غير مسـتعين في عمله ولا واثق فيما قلده الله واسـتحفظه من أمور رعيته بمن لا يوثق بدينه وخلوص توحيده ويقينه، فخطوة المأمون الأولى اقتصرت على القضاة في القرآن فلا يتولى أحكامه إلا من وثق به، وهو لا يثق إلا بمن قال "القرآن مخلوق "؛ لأنه في نظره برهان صـحة عقله وإيمانه، وقد أرسـلت نسـخة من هذا الكتاب إلى الولايات الإسلامية وأمر الولاة أن يفعلوا بقضاتهم كما فعل والي بغداد بقضاتها[5].

---

[1] الأشعري، الابانة، ص41. انظر للمقارنة: الاسفرايني، التبصير، ص37. ابن المرتضى، أمالي، ج1، ص117.

[2] عبد الجبار، شرح، ص291.

[3] م. ن، ص345.

[4] الطبري، تاريخ، ج8، ص635. انظر أيضاً: أحمد، أمين، ضحى، ج3، ص163.

[5] اليعقوبي، تاريخ، ج3، ص195. الطبري، تاريخ، ج8، ص631.

ورأى الأشـــعري اقتصـــار خطوة المأمون الأولى على ذلك فلا تعذيب ولا تنكيل؛لكن كان لا يتولى أحكامه إلا من وثق به، ولا يثق إلا بمن قال: إن القرآن مخلوق[1].

وأورد الجاحظ والطبري والأشعري وعبد الجبار كتاب المأمون –الذي اتسم بروح الاعتزال، وتعبيرات المعتزلة فقد كان لها طابع خاص غريب يجمع بين التعصـــب الحاد وحرية الفكر المفرطة؛ فهم متعصبون أشد التعصب فيما يتصل بتوحيد الله وعدله، لا يقبلون في ذلك هوادة؛ ثم هم أحرار فيما عدا ذلك من الآراء واستعمال العقل والقول بسلطانه– الذي أرسله إلى نائبه يأمره أن يحضر إليه سبعة من المحدثين وهم: محمد بن سعد كاتب الواقدي (ت230هـ/844م)، وأبو مسلم يزيد بن هارون مولى أبو جعفر المنصور وهو محدث، ويحيى بن معين من أكابر المحدثين البغدادين ونقده الرجال مات بالمدينة سنة (ت232هـ/846م)، وزهير بن حرب محدث مشهور روى عنه البخاري ومسلم (ت234هـ/848م)، وأحمد بن إبراهيم الدروقي (ت246هـ/861م)، وإسماعيل بن داوود وإسماعيل بن أبي مسعود، والإمام أحمد بن حنبل، وأن يسمع أقوالهم في خلق القرآن على الملأ فأجاب أربعة منهم:(يزيد بن هارون، يحيى بن معين، وزهير بن حرب، واسماعيل بن داوود) بأنه مخلوق، فأعادهم إلى بغداد، وأمر نائبه بجمع الفقهاء والمحدثين في داره وأن يحضر أمامهم هؤلاء السبعة المحدثين ليقولوا أمامهم ما قاله عند المأمون ففعلوا ثم أخلى سبيلهم[2].

لكن الأشعري استبعد اسم أحمد بن حنبل من بين هؤلاء المحدثين السبعة بقوله إما لأنه لم يكن معروفًا حينئذٍ بشدة المعارضة، وأن شهرته في هذا أتت بعد هذا التاريخ[3]، أو كما روى الطبري من أن اسمه كان بين هؤلاء، ولكن ابن أبي دؤاد نصح باستبعاده؛لأنه يعرف صلابته، فلم يكن من مصلحة القضية أن يكون بينهم[4].

---

[1] الأشعري، الإبانة، ص43.

[2] الجاحظ، الحيوان، ج6، ص45. البيان، ج3، ص349. الطبري، تاريخ، ج10، ص287.الأشعري، مقالات، ج2، ص103، (115–116) عبد الجبار، فضل، ص267. انظر أيضاً: أمين، أحمد، ضحى، ج3، ص179.

[3] الأشعري، تأويل، ص67.

[4] الطبري، تاريخ، ج8، ص317.

وانفرد الجاحظ بالقول: إن تلك الإجابات أســـاءت إلى أحمد بن حنبل؛ لأنه كان يرى أنهم لو ثبتوا وصـبروا لانقطع أمر المحنة وما سـمع بها أحد ببغداد، لكن ضـعف نفوسـهم وخوفهم من القتل كان أقوى من الثبات على الحق، وهذه الحادثة قوت عضـــد الحكومة، وخرّت قوة المحدثين وأحزنتهم وأحبطت نفوسهم، وهيأت الحكومة لانتظار البطل الذي سيرد على هذا الحادث[1].

واتفق الجاحظ والطبري وعبد الجبار بعدم اكتفاء المأمون لفرض عقيدتهِ الاعتزالية بالكتاب الأول، فأرسـل كتاباً آخر إلى واليهِ يأمرهُ أن يوسـع دائرة المحنة، وحمل هذا الكتاب معاني أشـد صـرامة وجدية من الأول، فلم يكتفِ المأمون بأن يَحرم من ليس على مذهبهِ من مناصـــب الدولة؛ بل أراد أن يحمل الفقهاء والمحدثين على الإقرار بخلق القرآن ولو لم يرد أن يتولى عملا، أو يؤدي شـهادة، فكأنه اعتقد أنه – وهو خليفة المسـلمين وراعيهم– مسـئول عن رعيته؛ ومن هذا أنه مسـئول عن توحيدهم، والقول بقدم القرآن شـبه إشـراك، فيجب أن يُرد الناس عن ذلك كما يُرد الكافر عن كفره، والخطوة الثالثة أن يقتله كما يقتل المرتد؛ وإذ كان العلماء هم قادة الناس في هذه العقائد، فيجب أن يبدأ بهم وبتصحيح عقيدتهم ويعقابهم إن أصروا، بل يقتلهم أحياناً[2].

وروى الجاحظ والطبري إصدار الخليفة بعد ذلك كتاباً ثالثاً لإسحق بن إبراهيم بدأه كما بدأ الأول بشيء من التفصيل، وأنه من الواجب على الخليفة أن يهدي من زاغ ويرد من أدبر، وأن ينهج لرعاياه سمة نجاتهم، ثم قال: "ومما تبيّنه أمير المؤمنين برويتهِ، وطالعهُ بفكرهِ، تبني عظيم خطره وجليل ما يرجع في الدين من ضرره، ما يناله المسلمون من القول بخلق القرآن الذي جعله الله إماماً لهم وأثراً من رسول الله (ص) باقياً لهم واشتباهه على كثير منهم حتى حسن عندهم وتزين في عقولهم ألا يكون مخلوقاً، فضاهوا به قول النصارى في ادعائهم في عيسى بن مريم أنه ليس بمخلوق إذ كان كلمة الله"، والله عز وجل يقول: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا ﴾[3] وتأويل ذلك إنا خلقناه، كما قال جل

[1] الجاحظ، رسائل، ج4، ص78. البيان، ج4، ص56. انظر أيضاً: عمارة، محمد، المعتزلة مشكلة الحرية الإنسانية، ص167. المعتزلة والثورة، ص231.

[2] الجاحظ، رسائل، ج2، ص287 الطبري، تاريخ، ج10، ص287. عبد الجبار، شرح، ص291.

[3] سورة الشعراء: آية 195.

جلاله: ﴿ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا ﴾[1] وقال: ﴿ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾[2] فسوى سبحانه تعالى بين هذه الخلائق وبين القرآن[3].

فلبى إسحاق طلب الخليفة وأحضر الممتحِنين وامتحنهم واحداً واحداً، فما أنكروا خلق القرآن إنكاراً صريحاً ولا أجابوا إجابة صريحة[4]، وأدلى الطبري نموذجاً من تلك المناقشات كالتي دارت بين إسحق بن ابراهيم وأبي حسن الزيادي، "فسأله إسحق القرآن مخلوق؟ فأجاب: القرآن كلام الله، والله خالق كل شيء وما دون الله مخلوق، وأيضاً الحوار الذي دار بين إسحق وأحمد بن حنبل، فلم يتجاوز فيه الأخير قوله: القرآن كلام الله لا أزيد عليه ورفض وصفه بأنه مخلوق أو قديم[5]، ثم قال لأحمد بن حنبل ما تقول في خلق القرآن؟ قال أحمد: هو كلام الله. قال إسحق: أمخلوق هو ؟قال أحمد هو كلام الله لا أزيد عليه. قال: ما معنى أنه تعالى سميع بصير؟ قال أحمد: هو كما وصف نفسه"[6]، وأورد الطبري في موضع أخر محاورتهِ لشخص بشر بن الوليد الكندي فسأله: ماتقول في خلق القرآن ؟فقال بشر: القرآن كلام الله، قال إسحق: هل القرآن شيء؟ قال: هو شيء، قال إسحق: فمخلوق هو؟ قال: ليس بخالق، قال إسحق: لم أسألك عن هذا، هل هو مخلوق؟قال بشر: هو كلام الله، وإن أمرنا أمير المؤمنين بشيء سمعنا وأطعنا[7].

واستكمل الجاحظ والطبري والأشعري وعبد الجبار حوادث تلك المحنة فقالا: عندما فرغ إسحاق من امتحانهم كتب مقالة كل رجل إلى المأمون فجاءه الجواب وهو الكتاب الرابع المليء بالعنف والتخويف لهؤلاء المحدثين، فقد رأى أن أجوبتهم لا تدل على عقل ولا تقر بصراحة والبعض يسلم بالمقدمات وينكر بالنتائج، فأراد الخليفة هنا حسم الموقف، فطلب من نائبه إحضار بشر بن الوليد

---

[1] سورة الأعراف: آية 189.

[2] سورة الأنبياء: آية 30.

[3] الجاحظ، رسائل، ج2، ص287. الطبري، تاريخ، ج10، ص287.

[4] عبد الجبار، فضل، ص267.

[5] الطبري، تاريخ، ج8، ص358. انظر للمقارنة: ابن الأثير، تاريخ، ج6، ص462.

[6] جدعان، فهمي، جدلية، ص190. العمرجي، أحمد، معتزلة، ص54.

[7] الطبري، تاريخ، ج8، ص361. انظر للمقارنة: ابن الأثير، تاريخ، ج6، ص465.

وإن أصـر على رأيه بخلق القرآن يُضـرب عنقه، وإن تاب يشـهر توبته ويمسـك عنه، وفعل ذلك مع إبراهيم بن المهدي، أما غيرهم فلم يأمرهُ بضرب أعناقهم[1].

وأورد عبد الجبار وصـف المأمون لقلة من الممتَحينين على سـبيل المثال لا الحصـر، أحمد بن يزيد المعروف بأبي العوام بأنه صـبي في عقله لا في سنه، وأنه سيحسن الجواب إذا أخذه بالتأديب وإن لم يفعل كان وراءه السيف، أما أحمد بن حنبل فإجابته تدل على جهله وعاب على بقية المحدثين[2].

وطلب المأمون بإعادة امتحانهم مرة أخرى فأورد الأشعري وعبد الجبار أن الخليفة أسرع بإرسال هذا الكتاب غير منتظر اجتماع البريد، فجمعهم إســـحاق وكانوا نحو ثلاثين فقيهاً وقاضـــياً ومحدثاً، فامتحنهم وقرأ عليهم كتاب المأمون فأقروا جميعاً ســـوى أربعة (أحمد بن حنبل، محمد بن نوح، القواريري، وسـجادة)، ووقع على هؤلاء أشـد أنواع العذاب مما دفع الآخيريّن للاعتراف بخلق القرآن فأطلق ســـراحهم، أما بن حنبل ومحمد بن نوح شُـــدا بالحديد إلى الرقة، وهناك حدث ما لم يكن بالحُسـبان، فبلغهم خبر موت الخليفة المأمون، فأعادهم اسـحق إلى بغداد وبالطريق توفي محمد بن نوح (ت214هـ /855م) وصلى عليه الإمام أحمد بن حنبل[3].

ولقد أضـحى هذا الامتحان الديني أداة دينية وسياسية في يد الخلافة العباسية استخدمتها في جميع الولايات لإظهار من يدينون بالطاعة والولاء للخليفة العباسي[4].

---

[1] الجاحظ، رسائل، ج3، ص456. الحيوان، ج5، ص199. الطبري، تاريخ، ج8، ص358. الأشعري، مقالات، ج2، ص119. عبد الجبار، فضل، ص267.

[2] عبد الجبار، فضل، ص456. انظر أيضاً: أمين، أحمد، ضحى، ج3، ص179.

[3] الأشعري، مقالات، ج2، ص120. عبد الجبار، فضل، ص275. انظر للمقارنة: البغدادي، تاريخ، ج4، ص149. أنظر أيضاً: أبو زهرة، محمد، نسخة، ص39.

[4] الجاحظ، رسائل، ج2، ص267. الطبري، تاريخ، ج10، ص286. عبد الجبار، فضل، ص277. انظر ايضاً: الدمشقي، جمال الدين، تاريخ، ص67. قاشا، سهيل، المعتزلة، ص306.

4.4 محمد المعتصم بالله بن هارون الرشيد (218-227هـ/833-841م)

اهتمت مصادر الدراسة باستثناء الأشعري والشهرستاني بذكر ملامح نهاية خلافة المأمون وبداية تولي محمد المعتصم بالله بن هارون الرشيد (218-227هـ/833-841م)، فاتفقا على أن الخليفة الأول حمّل قبل وفاته بأيام أمانة محنة خلق القرآن إلى خليفتهِ، على أن يجعل الاعتزال المذهب الرسمي للدولة، ثم رسم له الخطوط العريضة لسياسته قائلاً له: "خذ بسيرة أخيك في القرآن"، وشدد عليه أن يستعين بأبي عبد الله بن أبي دؤاد، مشيراً لهُ أن لا يفارقه طيلة خلافتهِ وأن يشركه في المشورة[1]، وقال المسعودي "ما رأيت أحداً قط أطوع لأحد من المعتصم لابن أبي دؤاد"[2].

وعدَّ عبد الجبار تلك الوصية نذيراً باستمرار المحنة وتطورها في خلافة المعتصم، وكان من الممكن أن يصبح دور ابن أبي دؤاد محدود الخطر في عهد الخليفة القائم، لكن المعتصم كان قليل الحظ في هذا الميدان[3]، بل ويذهب الجاحظ إلى أنه لم يحظَ بمكانة ثقافية ولا يدري شيئاً من العلم، فرجح هذا كفة بن أبي دؤاد، فتأثيره على الخليفة المعتصم أعمق من تأثيره على المأمون سابقاً[4].

وبين الجاحظ دور القاضي أحمد بن دؤاد وجهدهِ في نشر الاعتزال، فهو الذي همَّ بامتحان العلماء ودعوتهم إلى القول بخلق القرآن[5]، وعلاوة على ذلك فقد استغل السلطة التي تمتع بها المعتصم في الترغيب تارة والترهيب تارة أخرى، حتى ذكر عبد الجبار أنه كتب إلى أحد رجال المدينة يقول: "إن بايعت أمير المؤمنين في مقالته – خلق القرآن–استوجبت منه المكافأة وإن امتنعت لم تأمن مكروهه"[6].

---

[1] الجاحظ، رسائل، ج1، ص36. ابن قتيبة، المعارف، ص345. الطبري، تاريخ، ج10، ص289. المسعودي، مروج، ج4، ص278. عبد الجبار، فضل، ص288. انظر للمقارنة: ابن تغربردي، النجوم، ج2، ص329. ابن العماد، شذرات، ج2، ص39. انظر أيضاً: جدعان، فهمي، المحنة، ص198.

[2] المسعودي، مروج، ج4، ص234. انظر للمقارنة: الأصفهاني، حلية، ج9، ص198. انظر أيضاً: ابو زهرة، محمد، أحمد بن حنبل، ص39، 41.

[3] عبد الجبار، فضل، ص289

[4] الجاحظ، البيان، ج3، ص455. رسائل، ج3، ص345.

[5] الجاحظ، البيان، ج3، ص234، الحيوان، ج5، ص456. انظر ايضا: جدعان، فهمي، جدلية، ص203.

[6] عبد الجبار، فضل، ص289.

وذكر ابن قتيبة والأشـــعري وعبد الجبار أن رســـائل المأمون نابعة من عقل مفكر وثقافة فذة، أما المعتصـم فكان جندياً عازفاً عن العلم منذ صـغره، حتى إنه كان يكتب ويقرأ قراءة ضـعيفة، وقد نفذ الامتحان بخلق القرآن استجابة وعملاً بوصية أخيه المأمون[1].

وأورد عبد الجبار أن المعتصـم كتب إلى الولايات يطلب الاسـتمرار في امتحان الناس بخلق القرآن، وأمر الولاة أن يعلموا الصبيان ذلك وقاسى الناس معه مشقة كبيرة، وأصبح كل عالم وقاضٍ معرضاً للضـــرب والتنكيل إذ لم يؤيد ويقول بقول المعتزلة بخلق القرآن[2]، وأعطى الجاحظ مثالاً على ذلك كالذي حدث مع نعيم بن حماد الذي أُحضر من مصر للامتحان وسُئل في خلق القرآن فامتنع عن القول فحبسوه بسامراء مدة طويلة[3].

فعدَّ اليعقوبي والمســـعودي محنة الإمام أحمد بن حنبل أهم وقائع المحنة في عهد المعتصـــم وهي تعطي صـورة واضـحة عن أعمال المحنة وكيفية سيرها[4]، وشـبه أحد الباحثين المحدثين هذه المحنة بمحاكم التفتيش التي قامت بأوروبا في العصـور الوسـطى، وإن كانت أخف من هذه المحاكم وطأة وأضيق نطاقاً وأقصر مداً[5].

وروى الجاحظ وعبد الجبار أن الامام أحمد بقي محبوســاً حتى آواخر الدولة الأموية وكان يتســلل إليه القوم يطلبون منه أن يقول بخلق القرآن تقية (خوفاً ورهبة) كما قال غيره من العلماء فرفض حتى يئسوا منه، ثم نُقل الإمام أحمد من السجن إلى دار إسحق بن إبراهيم وهو مُقيد قيداً واحداً ثم وجَّه إليه رجلين هما: أحمد بن رياح، وأبو شـــعيب الحَجّام وكانا يكلمانه ويناظرانه في القول بخلق القرآن واستمر ثلاثة أيام حتى صار في رجله أربعة أقياد[6].

---

[1] ابن قتيبة، تأويل، ص98. الأشعري، الإبانة، ص34. اللمع، ص167. عبد الجبار، فضل، ص289. انظر للمقارنة: ابن الجوزي، مناقب، ص397. انظر أيضاً: أمين، أحمد، ضحى، ج3، ص193.

[2] عبد الجبار، فضل، ص277. انظر أيضاً: جار الله، زهدي، المعتزلة، ص120.

[3] الجاحظ، البيان، ج5، ص450. رسائل، ج3، ص151. ج4، ص56.

[4] اليعقوبي، تاريخ، ج3، ص198. المسعودي، مروج، ج2، ص361. انظر أيضاً: ابن الجوزي، مناقب، ص320.

[5] جار الله، زهدي، المعتزلة، ص119.

[6] الجاحظ، رسائل، ج3، ص153. عبد الجبار، فضل، ص277. انظر أيضاً: جار الله، زهدي، المعتزلة، ص120.

وأورد الجاحظ والطبري أحداث الليلة الرابعة التي دخل فيها إسحق بن إبراهيم على الإمام أحمد بن حنبل فقال له: "يا أحمد والله إن (المعتصم) حلف آلا يقتلك بالسيف وأن يضربك ضرباً بعد ضرب، وأن يلقيك في موضع لا ترى فيه الشمس، أليس الله تعالى هو القائل[1]: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[2]، أفيكون مجعولاً ألا وهو مخلوق؟ وعندئذ قال أحمد، قوله تعالى: ﴿ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ﴾[3] أفخلقهم"[4].

وذكر الجاحظ ما حدث في صباح اليوم التالي فقد استدعى المعتصم أحمد بن حنبل للامتحان سنة (220هـ/830م) في دارٍ مليئة بالفقهاء والقضـــاة، وفي صـــحبة أحمد بن دؤاد وأصـــحابه فأمرهم المعتصم أن يناظروه، فقال أحمد ابن حنبل للمعتصم: "إلامَ دعا إليه رسول الله (ص)؟ فقال الخليفة: إلى شهادة أن لا إله إلا الله، فقال: أحمد بن حنبل: أنا أشهد ألا اله الا الله، أعطوني شيئاً من كتاب الله أو ســنة رســوله أقول به، فقال ابن أبي دؤاد: هو والله يا أمير المؤمنين ضــال مضــل مبتدع، وهؤلاء قضاتك والفقهاء فسّلهم، فقال الخليفة ما تقولون؟ فأجابوا: هو ضال مبتدع"[5].

وأكمل الجاحظ وعبد الجبار ما وقع في اليوم الثاني إذ أُدخل أحمد بن حنبل على المعتصـم، وبدأت المناطرة معهُ، فإذا جاء بشـيء من الكلام مما ليس من كتاب الله ولا سـنة نبيه ولا فيه خبر ولا أثر، يرد عليهم ابن حنبل: ما أدري ما هذا؟ وكلما استشـهدوا بآية أو حديث قوي الإسناد أظهر استعدادهِ لمناظرتهم[6].

ويقول المسـعودي والطبري وفي اليوم الثالث بدأت المناظرة بمجلس الخليفة وتناقش العلماء والفقهاء مع أحمد بن حنبل، وطلب منه الخليفة أن يُذعن ويجيب حتى يرد إليه حريته، وكان ردهِ يتغير وهو أن يلتمس بعض السـند من المصـادر التي يقر بها كأصـول يعتمد عليها، ولما ظن أحمد بن

---

[1] الجاحظ، رسائل، ج3، ص153. الطبري، تاريخ، ج8، ص350. انظر للمقارنة: ابن الجوزي، مناقب، ص367.

[2] سورة الزخرف: آية 3.

[3] سورة الفيل: آية 5.

[4] ابن الجوزي، مناقب، ص345.

[5] الجاحظ، رسائل، ج3، ص456. الحيوان، ج5، ص289. انظر للمقارنة: ابن الجوزي، مناقب، ص346.

[6] الجاحظ، الحيوان، ج5، ص290. عبد الجبار، فضل، ص299. 345.

دؤاد أن الخليفة بدأ يلين إعجاباً لثبات أحمد بن حنبل وشـجاعته وتأثر بقوة حجتهِ، قال له: "يا أمير المؤمنين إن تركته سَيُقال إنك تركت مذهب المأمون، وسخطت قوله وإنه غلب خليفتين"[1].

فأورد عبد الجبار عندما رأى المعتصـــم صـــلابة موقف ابن حنبل رغم كل تلك المحاولات، عندها أحس أن القضـية لم تعد قضـية خلاف مذهبي، بل اتسـعت لتصـبح تحدياً سافراً لسلطانه واستخفافاً بهيبة عرشــه، ومن هنا يفسـر إلحاحه الطويل أن يظفر بأحمد بإجابة له فيها أدنى متعلق ليفك قيدهُ ويسبغ عليه إحسانهِ، فلما لم يظفر بذلك استخدم ضدهُ القوة رافضاً فكرة الانهزام[2].

وصـلت حالة اليأس إلى قلب المعتصـم، وروى المسـعودي والطبري أن الخليفة غضـب من إجابات الإمام أحمد وأمر بضـربه بالسـياط، فضـربه كل جلاد سـوطين، فغاب الإمام أحمد عن وعيه، فلما أفاق دنا منه المعتصـــم محاولاً أن يظفر منه بإجابة مرة أخرى فلم ينل، ثم عاد الجلادون الكرة وضربوه نيفاً وعشرين سوطاً وقيل نيفاً وثلاثين سوطاً حتى سالت منه الدماء وتعددت جراحه[3].

لكن الجاحظ روى عكس ذلك تماماً بقوله: "إنهُ لم يرَ سيفاً مشهوراً ولا ضرب ضرباً كبيراً، ولا ضرب إلا ثلاثين سـوطاً مقطوعة الثمار، مشـعثة الأطراف، حتى أفصـح بالإقرار مراراً، ولا كان في مجلس ضـيق ولا كانت حاله حال مؤسفة، ولا كان مثقلاً بالحديد، ولا خُلع قلبه بشدة الوعيد، وقد كان يُنازع بألين الكلام، ويجيب بأغلظ الجواب"[4].

وأورد الجاحظ في موضـع آخر إعجاب المعتصـم بشجاعة أحمد بن حنبل وليس أدل على ذلك من قول المعتصـم له: "لولا أنك كنت في يد من قبلي ما عرضـت لك"، وفي أثناء المناظرة كان الخليفة

---

[1] المسعودي، مروج، ج3، ص198. الطبري، ، تاريخ، ج9، ص294. انظر للمقارنة: ابن الجوزي، مناقب، ص320. انظر أيضاً: أمين، أحمد، ضحى، ج3، ص(181-182).

[2] عبد الجبار، فضل، 298. انظر للمقارنة: ابن الجوزي، مناقب، ص397.

[3] المسعودي، مروج، ج3، ص198. الطبري، تاريخ، ج9، ص294.

[4] الجاحظ، رسائل، ج2، ص129. انظر للمقارنة: المبرد، الكامل، ج2، ص139.

يتلطف معه ويقول له: "أجبني بشـــئ لك فيه أدنى فرج لأطلق ســراحك وأركب إليك بخيلي"[1]، ومما يذكره عبد الجبار أن الخليفة ندم على ضرب الإمام أحمد[2].

وانفرد الطبري بتصـوير أحداث الجماهير والعامة وقتئذ، فقال لقد أوشكت أن تهب ثورة شـعبية أثناء امتحان أحمد بن حنبل، فأغلق الناس حوانيتهم وحملوا أســـلحتهم، واســـتعدوا للفتنة، فعندها بعث المعتصـم يستطلع الأمر فنصـحتهُ حاشيته بأن يُخرج الإمام أحمد ليُهدّأ من روع الجماهير فتم ذلك، لكن بعد ذهاب الإمام إلى دارهِ لم يخرج منها طيلة فترة خلافة المعتصم، وامتنع عن التحديث[3].

علق الجاحظ على أحداث المحنة خلال فترة المعتصـــم، فذكر أنه لم يضـــف لنا في ميدان الحجاج العقلي ولم يسـهم في المناظرات الدائرة، بل كان يعكس ميراثاً مذهبياً أو وصـايا مذهبية[4]، ورأى عبد الجبار أن المعتصـــم أبى أن يتوســـع في أمر المحنة ولم يقبل أن يســـتدعي أحداً غير ابن حنبل؛ ليخوض معه غمار محنة جديدة، فالأمر عنده لا يعدو أن يكون لقضية فردية بدأت في عهد غيره[5].

وما حدث لابن حنبل كما أورد الشـــهرســـتاني أدى الى قطيعة بين الفقهاء المحافظين والعباســـيين، واســـتغل الفقهاء مكانتهم في الشـــارع، وقد أصـــبح لقبهم الحنابلة نســـبة لابن حنبل، وبدؤوا في إثارة القلاقل ضـد الدولة بحجة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وصـنعوا لذلك حديث (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده إن لم يسـتطع فبلسـانهِ فإن لم يسـتطع فبقلبه وهذا أضـعف الإيمان)، أي أكسـبوا حركتهم فى السطوة على الشارع شرعية دينية[6].

فأخطأ المعتزلة عندما جعلوا من أحمد بن حنبل رمزاً للبطولة، وسـراجاً وهاجاً، وشـعلة من شـعلات الدين والإيمان، فأدى هذا إلى تكالب أهل الحديث عليهم، والنتيجة انهيارهم[7].

---

[1] الجاحظ، رسائل، ج3، ص922.

[2] عبد الجبار، فضل، ص219.

[3] الطبري، تاريخ، ج9، ص294. انظر للمقارنة: ابن الجوزي، مناقب، ص397. السبكي، طبقات، ج1، ص209.

[4] الجاحظ، رسائل، ج3، ص151.

[5] عبد الجبار، فضل، 298. انظر للمقارنة: ابن الجوزي، مناقب، ص397. المنتظم، ج11، ص43.

[6] الشهرستاني، الملل، ج 1، ص96. –انظر أيضاً: أمين، أحمد، ضحى، ج3، ص181.

[7] ابن الجوزي، المناقب، ص432. انظر أيضاً: أمين، أحمد، ضحى، ج3، ص181. جدعان، فهمي، المحنة، ص236.

4.5 الواثق الواثق بالله (227 -232هـ/841-846م)

يقول الجاحظ مات المعتصـــم (227هـ/841م) وخلفه الواثق الواثق بالله (227 -232هـ/841-846م)، وقد عرف بثقافته الواسعة حتى أطلق عليه المأمون الأصغر لأدبه وفضله، وكان المأمون يعظمه ويفضله على ولده، فتعصب للقول بخلق القرآن عن عقيدة وعلم[1].

بيّن الجاحظ وابن قتيبة شخصية الواثق التي تختلف قليلاً عن المعتصم (صاحب السيف) وقليلا عن المأمون (صاحب القلم) واحتلت شخصيته مكانة وسطى بين المعتصم والمأمون فهو كان يميل إلى القلم (الفكر والثقافة) وإلى السيف (التشدد مع الخصوم والمعارضة)[2]، كما أشار اليعقوبي في تاريخهِ إلى اختلاف شخصية الواثق عن المعتصم فهو رجل أدب وعلم ويقال عنه أعلم الناس بكل شيء[3].

واستعرض الطبري وعبد الجبار تطورات المعتزلة في عهد الواثق فقالا: ولما قضى المعتصم وخلفه الواثق، كان أنصار المعتزلة قد بلغوا أوج قوتهم، فأسكرتهم نشوة الظفر وأعمتهم شهوة التسطير، لذلك حملوا الخليفة الجديد على التمادي في المحنة فأشغل نفسه بها[4].

يقول الجاحظ كان الواثق شديد الاعتزال فقام بالمحنة القيام الكلي، إذ يعود الدور الأكبر إلى أحمد بن أبي دؤاد الذي شـــدد عزمه عليها، فكتب إلى القضـــاة في جميع البلدان أن يمتحنوا الناس في القرآن، وأمرهم ألا يجيزوا إلا شهادة من قال بالتوحيد، فلم يستجب عالم كثير لسياسته في فرض الاعتزال عليهم، وكرهوه وكرهوا هذا الفكر[5]، وأشار المسعودي إلى ذلك بقولهِ: شغل نفسه بمحنة الناس في الدين فأفسد عليهم قلوبهم وأوجدهم السبيل في الطعن عليه، وذلك بمشورة ودحاشيته

---

[1] الجاحظ، الحيوان، ج5، ص405. انظر للمقارنة: النويري، نهاية، ج3، ص16.

[2] الجاحظ، الحيوان، ج5، ص405. ابن قتيبة، تأويل، ص234. انظر للمقارنة: السيوطي، تاريخ، ص339.

[3] اليعقوبي، تاريخ، ج2، ص344. انظر للمقارنة: السيوطي، تاريخ، ج2، ص342.

[4] الطبري، تاريخ، ج11، ص17. عبد الجبار، المنية، ص18. انظر للمقارنة: ابن العماد، شذرات، ج2، ص69.

[5] الجاحظ، رسائل، ج2، ص236. انظر للمقارنة: المبرد، الكامل، ج3، ص34. ابن عبد ربه، العقد، ج2، ص253.

المقربين إليه ودعمهم، فقد بقي المعتزلة هم أصحاب النفوذ والسلطان ومن أشهرهم: أحمد بن دؤاد قاضيه، ووزيره محمد بن عبد الملك الزيات[1].

وذهب الشهرستاني إلى وصف الواثق بشدتهِ بالمحنة فكان يشترك أحياناً بنفسه بها إلى أن وصل به الأمر بالنهاية إلى منعها[2].

وأشار الجاحظ إلى أن الواثق لم يتعرض للإمام أحمد بن حنبل ولم يمتحنه لكنه أرسل اليه يخبره: لا تساكني بأرض، فأختفى الإمام بقية حياة الواثق لا يخرج لصلاة ولا غيرها؛ لأنهُ أحس أن إعادة الامتحان على الإمام أحمد أمر عديم الجدوى بعد أن رأى صلابة موقفه في عهد المعتصم، ثم إن الجمهور بدأ يوجه أنظاره إلى ابن حنبل كرمز لثبات والتمسك بأهداب السنة[3]، لكن الواثق لم يعامل الآخرين معاملة أحمد ولم يقنع بتجريدهم من السلاح بل أجرى عليهم الامتحان[4].

فروى الجاحظ واليعقوبي والأشعري أن الخليفة أمر سنة (232هـ/845م) بامتحان أهل الثغور فأقروا جميعاً بخلق القرآن إلا نفراً قليلاً هم: نعيم بن حماد (ت228هـ/844م)، أحمد بن نصر الخزاعي (ت231هـ/845م)، وأبو يعقوب بن يحيى البويطي(ت232هـ/846م)، فقرر الواثق ضرب أعناقهم إن لم يقولوا بخلقه، **فنعيم** من أهل مرو كان محباً للعلم مهاجراً في سبيله، استدعاه الواثق إلى العراق وأرادهُ القول بخلق القرآن إلا أنه رفض، فقُيد وأُرسل إلى سامراء فتوفي هناك، وأُرسل **أبا يعقوب** يوسف بن يحيى البويطي المتقشف من مصر إلى العراق للامتحان لكنه امتنع من الجواب، فقيد وسجن في بغداد وتوفي هناك[5]، **أما أحمد بن نصر الخزاعي** فأحدث ثورة أودت بحياتهِ، سرد أحداثها الطبري والمسعودي، فقد قاد جماعة ضد الخليفة الواثق نتيجة سياسة التشدد التي فرضها المذهب الاعتزالي آنذاك وما رافقها من كبت وعنف في بغداد، فأحمد الخزاعي سليل أسرة عريقة في

---

[1] المسعودي، التنبيه، ص329. انظر أيضاً: أمين، أحمد، ضحى، ج3، ص183.

[2] الشهرستاني، الملل، ج2، ص57. انظر أيضاً: أمين، أحمد، ضحى، ج3، ص(183-187).

[3] الجاحظ، رسائل، ج2، ص349. انظر للمقارنة: ابن الجوزي، مناقب، ص358.

[4] جدعان، فهمي، جدلية، ص(188-189).

[5] الجاحظ، رسائل، ج2، ص349. اليعقوبي، تاريخ، ج2، ص507. الأشعري، مقالات، ج2، ص119. انظر للمقارنة: السبكي، طبقات، ج1، ص215. انظر أيضاً: جدعان، فهمي، جدلية، ص188.

الدولة العباســـية فجدهُ مالك بن الهيثم الخزاعي أحد نُقباء بني العباس، أما هو (أحمد) فكان وجيهاً من وجهاء بغداد شـيخاً جليلاً قوالاً بالحق[1]، وصـفه القاضـي عبد الجبار رأسـاً في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[2]، ويقول الطبري كان يتردد عليه أصـــحاب الحديث ويبســـط لســـانه فيمن يقول بخلق القرآن ولم يسلم منه الواثق نفسه، فنعته بالكافر والخنزير[3].

وصرح الطبري بإشارات تعود إلى التفاف جمع من أهل بغداد حول أحمد بن نصر ممن نقموا على الواثق ومذهبه الاعتزالي في خلق القرآن، فبايعهُ على أن يقوم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأن يعلن الثورة على الواثق، فلبى أحمد النداء وضرب موعداً للثورة كان في الثالث من شعبان سنة (232هـ/846م)[4]، لكن ابن قتيبة يقول أُفشي سرها وكشفت قبل أوانها، فقبض على أحمد بن نصر واتباعه وحملوا من بغداد إلى سامراء حيث بلاط الخليفة الواث[5].

وأورد الجاحظ والطبري وعبد الجبار إشـــارات حول المناظرة التي تمت في مجلس الواثق فأجمعا أن الواثق حقق بنفسه مع أحمد بن نصر لكن لم يسأله عن قضية المؤامرة ولا عن الشغب الذي أحدثه كما كان متوقعاً، بل استجوبه في قضية خلق القرآن فسأله: "ما تقول في القرآن؟ فأجاب ابن نصر: كلام الله، الواثق: أفمخلوق هو؟ ابن نصر الخزاعي: هو كلام الله، ثم سأله الخليفة عن رؤية الله في الآخرة، فأقر بها أحمد محتجاً ومســـتنداً بالأحاديث، فأنكر الواثق ذلك قائلاً: ويحك أيُرى كما يُرى المحدود المتجسم ويحويه مكان ويحره الناظر؟ أنا أكفر برب هذه صفته"[6].

---

[1] الطبري، تاريح، ج11، ص15. المسعودي، مروج، ج2، ص348. انظر للمقارنة: البغدادي، تاريخ، ج5، ص179. ابن كثير، البداية، ج9، ص304.

[2] عبد الجبار، فضل، ص309.

[3] الطبري، تاريخ، ج11، ص17. انظر للمقارنة: ابن الجوزي، مناقب، ص298.

[4] الطبري، تاريخ، ج11، ص17. انظر أيضا: عمارة، محمد، مسلمون، ص201.

[5] ابن قتيبة، المعارف، ص345.

[6] الجاحظ، رسائل، ج2، ص234. الطبري، تاريخ، ج9، ص15. عبد الجبار، فضل، ص308. المنية، ص19. انظر للمقارنة: السيوطي، تاريخ، ص342. ابن العماد، شذرات، ج2، ص70.

وبعد تلك المناظرة الطويلة انفرد الطبري بالقول: إن الخليفة استشار حاشيته بأمر أحمد بن نصر فمنهم من أشار بقتله، أما أحمد بن دؤاد رأى أن به عاهة أو تغير عقل[1].

يقول الجاحظ إن الواثق كان قد أبرم في نفسه أمراً، فلم يأخذ باستشارتهم على محمل الجد، فأخذ بسيفه وقام إليه فضرب عنقه وفصل رأسه عن جسده، حيث صلب جسده في سامراء أما رأسه فأرسله إلى بغداد، وعلق في أذنه رقعة كتب فيها الواثق حيثيات الحكم[2] ذكرها عبد الجبار: "هذا رأس الكافر المشرك الضال أحمد بن نصر الخزاعي، ممن قتله الله على يد الخليفة عبد الله بن هارون الإمام الواثق بالله، بعد أن أقام عليه الحجة في خلق القرآن ونفي التشبيه وعرض عليه التوبة ومكنه من الرجوع إلى الحق فأبى إلا المعاندة والتصريح، وإن أمير المؤمنين سأله عن ذلك فأقر بالتشبيه وتكلم بالكفر، فاستحل بذلك أمير المؤمنين دمه ولعنه"[3].

وروى اليعقوبي أن ابن نصر قصد ابن أبي دؤاد سابقاً في حاجة له فرده، وانصرف ذاماً له، فجعل يبسط عليه لسانه، ويشهد عليه بالكفر فمال إليه قوم منهم، وهم لا يشكون أن ذلك غضب للدين فاشرأبت قلوبهم للمعصية لسبب القرآن إلا أن رواية اليعقوبي لا تعتمد على دليل ظاهر، ولو صحت روايته لكان ابن أبي داؤد أسرع الناس على تحريض الواثق على ابن نصر، وهذا لم يحدث[4].

رجح عبد الجبار أن الدافع وراء قتل الواثق لأحمد بن نصر هو شخصي بالدرجة الأولى، فقد أحس الواثق أن عرشه كان في مهب الريح، بل كانت حياته نفسها في مهب الريح، ولهذا صمم على الانتقام، لكنه لم يرد أن يجعل الانتقام عارياً مفضوحاً، بل أراد أن يكسوه ثوباً مذهبياً دينياً يستتر به أسوة بالدوافع الشخصية[5].

---

[1] الطبري، تاريخ، ج11، ص18.

[2] الجاحظ، رسائل، ج2، ص256. الحيوان، ج5، ص408.

[3] عبد الجبار، فضل، ص308.

[4] اليعقوبي، تاريخ، ج2، ص589.

[5] عبد الجبار، فضل، ص290.

وبالرغم من أن الواثق كان يتتبع تعاليم المعتزلة، إلا أنه رجع عن القول بخلق القرآن قبل موته وذلك بسبب مناظرة جرت أمامه رأى بها ترك الامتحان ذكرها القاضي عبد الجبار فقال: لقد أتى بشيخ مقيد وأدخل على الخليفة الواثق وقال: السلام عليك يا أمير المؤمنين، فقال الواثق: لا سلام الله عليك، قال الشيخ: يا أمير المؤمنين بئس ما أدبك به مؤدبك، قال تعالى: ﴿ وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا ﴾[1] وأمر الخليفة الواثق ابن أبي دؤاد أن يُكلم الشيخ، فقال ابن أبي دؤاد: "ما تقول في خلق القرآن؟ قال: مخلوق، وقال الشيخ هذا شئ علمه النبي (ص) والخلفاء الراشدون أم شئ لم يعلموه؟ قال شيء لم يعلموه، قال الشيخ: شئ لم يعلمه النبي (ص) ولا الخلفاء الراشدون وعلمته أنت؟ فخجل ابن أبي دؤاد من ذلك، وأعاد الشيخ عليه السؤال نفسه مرة أخرى فقال ابن دؤاد: علمه ولم يدعُ الناس اليه، فقال الشيخ: أما وسعك ما وسعهم ؟ فقام الواثق ودخل إلى مجلسه وهو يقول لنفسه: هذا شيء لم يعلمه النبي (ص) ولا الخلفاء الراشدون ولم يدعُ الناس إليه أفلا وسعك ما وسعهم"، ونتيجة لذلك أمر الواثق حاجبه أن يرفع القيود عن الشيخ ويعطيه مالاً ويتركه وسقط من عينه ابن أبي دؤاد ولم يمتحن أحداً بعد ذلك[2].

ورأى عبد الجبار أن صفحة المحنة طويت واقعياً بعد تلك المناظرة التاريخية وخُتم بذلك عصر بارز في تاريخ المعتزلة، اتسم باستغلالهم السيء للسلطة، وإشاعة حالة من الرعب والقلق تطارد نفوس المخالفين لهم في الرأي، ثم كان العزل السياسي والاجتماعي أخف ما يُمنى به هؤلاء المخالفين، ولم يكن السجن مدى الحياة أمراً غير عادي بالنسبة لهم، ثم كان الجلد أو القتل أسلوباً تعالج به بعض الحالات المستعصية[3].

يقول ابن قتيبة لعل المعتزلة كانوا يأملون من وراء هذه المسألة آمالا واسعة، بأن يصبح الاعتزال مذهب الدولة الرسمي، كما الإسلام دينها الرئيس، فإذا تم ذلك انتشر الاعتزال تحت حماية الدولة، وأصبح أكثر المسلمين معتزلة، فوحدوا الله كما يوحدون، واعتنقوا أصول الاعتزال كما يعتنقون، ويحرر المسلمون في أفكارهم، فأصبح المشرعون لا يتقيدون بالحديث تقيد المحدثين، إنما يستعملون

[1] سورة النساء: آية 86.

[2] ابن الجوزي، مناقب، ص(350–351). السيوطي، تاريخ، ص342.

[3] عبد الجبار، فضل، ص308. المنية، ص19. انظر للمقارنة: السيوطي، تاريخ، ص139.

العقل ويزنون الأمور بالمصـــالح العامة، ولا يرجعون إلى نص إلا أن يكون قرآنًا أو حديثاً مجمعاً عليه وتتحرر عقول المؤرخين المسـلمين، فيتعرضـون للأحداث الإسـلامية بعقل صـريح ونقد حر، فيشـرحون أعمال الصـحابة والتابعين ويضـعونها في نفس الميزان الذي توزن به أعمال غيرهم من الناس؛ ثم تهجم العقول على فلسـفة اليونان والهند والفرس فتسـتقي منها، وتُعمل – فيها – عقولها، وتأخذ منها ما لا يتنافى مع القرآن والحديث المجمع عليه[1].

وأشـار الأشـعري إلى كُره الناس للاعتزال؛ لأن الحكومة احتضـنته، ولأن المعتزلة أيام دولتهم عسفوا بالناس وبالمحدثين والعلماء، واسـتباحوا دماءهم، وملأوا منهم السـجون؛ واسـتغل المشـنعون هذا فأساءوا سمعتهم، وشوهوا دعوتهم، ودخلوا على أذهان العامة من الباب الذي يتفق وعقليتهم، قالوا: إن المعتزلة لا يرون الله يُرى يوم القيامة، فحرموا المؤمنين من أكبر لذة[2].

والمعتزلة يقولون بخلق القرآن، فأنكروا قدسـيته وعظمته وجلاله؛ وقالوا إن الإنسـان يخلق أفعال الناس، فجعلوا مع الله آلهة يَخلقون، ثم كان المعتزلة في دولتهم لا يُضَـحون، بل يغنمون المال والمناصـب والجاه، والمحدثون يُضـحون بالمال والمناصـب والجاه والنفس، والناس مع من يضـحي ولو لم يسـألوا لم ضـحى فتَجَمَع في دائرة الاعتزال كل هذه المعاني الكريهة وأمثالها، إلى أن جاء المتوكل (232–247هـ/846–861م) وأبطل القول بخلق القرآن[3].

4.6 جعفر المتوكّل على الله بن المعتصم (232–247هـ/846–861م)

أشار الطبري واليعقوبي والمسعودي إلى وضع المعتزلة عقب وفاة الواثق سنة (232هـ/846م)، وقام مقامه جعفر المتوكّل على الله بن المعتصم (232–247هـ/846–861م) فلم يتحمس للقول بخلق القرآن، وأمر الناس بترك النظر و البحث والجدال، وترك ما كانوا عليه في أيّام الخلفاء الثلاثة: المأمون والمعتصم والواثق، وأمر شيخ المحدِّثين بالتحديث وإظهار السنّة[4]، وقد أورد عبد

[1] ابن قتيبة، تأويل، ص(45–48)، ص66، 78.

[2] الأشعري، مقالات، ج2، ص(122–123).

[3] السيوطي، تاريخ، ص138.

[4] الطبري، تاريخ، ج9، ص189. اليعقوبي، تاريخ، ج2، ص(484–485). المسعودي، مروج، ج4، ص299.

الجبار ما قال الناس في الخليفة المتوكل: الخلفاء ثلاثة أبو بكر الصديق رضي الله عنه بقتال أهل الردة، وعمر بن عبد العزيز في رد المظالم، والمتوكل في إظهار السنة وإماتة التهجم[1].

وقد أوضح اليعقوبي والمسعودي موقف المتوكل من المعتزلة فقالا: "نهى المتوكِّل النّاس عن الكلام في القرآن، أي منع القول بخلق القرآن، وأطلق من كان في السّجون من أهل البلدان، ومن أخذ في خلافة الواثق، فخلاّهم جميعاً وكساهم وكتب إلى الآفاق كتباً ينهى عن المناظرة والجدل"[2].

وانفرد اليعقوبي بالقول: إنه أطلق من كان بالسجن من أهل البلدان ومن أخذ في خلافة الواثق، فخلاهم جميعاً وكساهم وكتب إلى الآفاق كتاباً ينهي عن المجادلة والمناظرة، فأمسك الناس هذه هي الضّربة الأُولى الّتي وجّهها المتوكِّل إلى المعتزلة، وأقفل باب البحث والمناظرة الّذي كان لصالح المعتزلة ضدِّ الحشوية من أهل الحديث، حيث كان المعتزلة يتفوّقون على خصومهم في مجال النِّقاش[3].

لقد أعرب عبد الجبار في كتابه المغني في أبواب التوحيد عن الضربة الثانية التي وجهها المتوكل الى المعتزلة، إذ قام بإبعادهم عن ساحة المساجد والمدارس وأشخاص أهل الحديث ودعوتهم إليها، يقول: "في سنة (234هـ/850م) أشخص المتوكِّل الفقهاء والمحدِّثين، وأمرهم أن يجلسوا للنّاس وأن يحدِّثوا بالأحاديث فيها الردّ على المعتزلة والجهميّة، وأن يحدِّثوا في الرّؤية، فجلس أبو بكر بن أبي شيبة، (كوفي، محدث)، (ت235هـ/849م) في مسجد الرصافة، وعثمان بن أبي شيبة، (كوفي، عالم)، (ت 239هـ/835م) في مدينة المنصور، ووضع له منبراً، واجتمع عليه نحو من ثلاثين ألفاً من الناس"[4].

وأخيراً اتفق الطبري وعبد الجبار أن المتوكل خطى الخطوة النهائية سنة (237هـ/851م)، وأعلن سخطه وغضبه على المعتزلة، واستخدم سياسة التشدد اتجاههم ووجه ضربة قاضية للفكر

---

[1] عبد الجبار، فضل، ص313. انظر للمقارنة: السيوطي، تاريخ، ص342. انظر أيضاً: زهدي، جار الله، المعتزلة، ص167. أمين، أحمد، ضحى، ج3، ص198. العمجري، أحمد، المعتزلة، ص80. سالم، عبد الرحمن، تاريخ، ص(263-267).

[2] المسعودي، مروج، ج4، ص 299 اليعقوبي، تاريخ، ج2، ص(484-485). انظر للمقارنة: البغدادي، تاريخ، ج1، ص298.

[3] اليعقوبي، تاريخ، ج2، ص209.

[4] عبد الجبار، فضل، ص(311-312). انظر للمقارنة: البغدادي، تاريخ، ج4، ص156.

الاعتزالي، فعزل المتوكل أحمد بن دؤاد سـنة (233هـ/847م) عن قضـاء القضـاة – ومن الجدير بالذكر أن أحمد بن أبي دؤاد هو العامل المؤثِّر في دعوة الخلفاء ضـدِّ أهل الحديث القائلين بقدم القرآن أو كونه غير مخلوق– وولى بدلاً منه يحيى بن أكثم[1].

وأضاف عبد الجبار قد سجن الخليفة أبو الوليد بن أبي دؤاد ولم يخلِ سبيله إلا بعد المصالحة على دفع مبلغ ضخم من المال، ثم أبعد إلى بغداد فأقام فيها حتى توفي سنة (240هـ/855م)، ثم لحقه أبوه أحمد بن دؤاد بعد عشرين يوماً[2].

ويعد الجاحظ أن التّاريخ يُعرب عن شـدّة تفاقم أمر الشـدة على المعتزلة سـنة بعد سـنة، وانجذاب المتوكِّل إلى أهل الحديث، وتخطئة عمل أخيه الواثق، حيث إنّ أباه قَتل بسـيفه أحمد بن نصر لأجل قوله بعدم خلق القرآن وصلبه، و ظلت جثّته على الصّليب حتى سنة (237هـ/851م)، ولكنّ المتوكِّل أمر بإنزالها وهو عمل في ظاهره تخطئة لعمل أبيه أوّلاً، وإمضـاء لمنهج أهل الحديث ثانياً[3].

كذلك أرسـل المتوكل إلى الإمام أحمد بن حنبل فاسـتدعاه من بغداد وأكرمه، حتى إنهُ كان لا يولي أحداً إلا بعد مشورة الإمام، ورفض الخليفة الوشايات التي كانت تهدف إلى الوقيعة بينها[4].

وأضـاف الطبري ومع ذلك لم يكتفِ في قطع جذور المعتزلة عن بلاطه، وصـار بصـدد الانتقام من آل ابن أبي دؤاد، وفي ذلك يقول الطبري: "وفي سنة (237هـ/851م)، غضب المتوكِّل على ابن أبي دؤاد، و أمر بالتّوكيل على ضياعهِ لخمس بقين من صفر، وحبس يوم السبت لثلاث خلون من شـهر ربيع الأوّل ابنه أبا الوليد محمّد بن أحمد بن أبي دؤاد في ديوان الخراج وحبس إخوته عند عبيد الله بن السريّ خليفة صاحب الشرطة"[5].

---

[1] الطبري، تاريخ، ج9، ص191. عبد الجبار، فضل، ص318. انظر أيضاً: زهدي، جارالله، المعتزلة، ص167.

[2] عبد الجبار، فضل، ص318. انظر أيضاً: زهدي، جارالله، المعتزلة، ص167.

[3] الجاحظ، رسائل، ج2، ص123. انظر للمقارنة: المبرد، الكامل، ج3، ص234.

[4] سالم، عبد الرحمن، تاريخ، ص(263–267).

[5] الطبري، تاريخ، ج7، ص(368–369). انظر للمقارنة: ابن الجوزي، مناقب، ص(385–375). انظر أيضاً: زهدي، جار الله، المعتزلة، ص167.

أوضح ابن قتيبة في كتابه عيون الأخبار تصدي المتوكل للمعتزلة، لِما رأه من قوة الرأي العام ضد الاعتزال، وما سببته هذه المسألة للدولة، فرأى أن يُنْهي تلك المشاكل، فاتجه إلى المذهب الذي يضمن له سلامة خلافته، وينأَى به عن المشاكل ويجعلهُ موضع ثقة وتقدير عند المسلمين، خاصة أن المعتزلة تعرضوا في عهد الواثق إلى موجه كراهية، فكان المتوكل يميل إلى أهل السنة، ويعمل على نصرتهم وإعادة روح مذهبهم إلى الوجود، فكان أول الخلفاء العباسين الذين اتبعوا المذهب الشافعي[1].

وأضاف ابن قتيبة والأشعري ما كان لدى المتوكل من رغبة في اكتساب تأييد الفقهاء ورجال الدين الذين لهم تأثير على الناس ضد العناصر المناوئة للدولة، بخاصة قواد الأتراك الذين كانوا يطمعون في الاستحواذ على السلطة، فحظي المتوكل بإهتمام الناس وكسب حبهم، بعد قضاءه على المحنة التي شغلت أذهانهم ردحاً من الزمن، فبالغوا في الثناء عليه والدعاء له[2].

ورأى الشهرستاني أن أهل الحديث أخذوا يجلسون في المساجد، ويَرون الأحاديث ضدّ الاعتزال، ويعلنون بوقاحة كفر المعتزلة، سأل أحدهم أحمد بن حنبل عمّن يقول: إنّ القرآن مخلوق، فقال: كافر، قال: فابن دؤاد؟ قال كافر بالله العظيم[3].

عندئذ يقول عبد الجبار شعرت المعتزلة بأنّ الظّروف قاسية، و أنّ السّلطة والأكثريّة الساحقة من أهل الحديث يريدون أن يقضوا عليهم، و يشفوا غيظ صدورهم منهم، ومع ذلك كلّه كانت عندهم طاقة يردّون بها عن أنفسهم التهم الّتي رشقوا بها ظلماً وعدوانا، و يتمسّكون بكلِّ قوتهم الفكرية لرد السهام إلى كبد مطلقيها، فلم تلن لهم قناة أمام شراسة الهجمة، فألف الجاحظ أحد أُدباء المعتزلة وعلمائها كتاباً باسم «فضيلة المعتزلة»، فأثنى عليهم، وعدّ فضائلهم، وكان الكتاب من حيث الصياغة والتعبير بمكان، فتوجّهت إليه أبصار الخاصة والعامّة[4].

---

[1] ابن قتيبة، عيون، ج2، ص198، 345.

[2] م.ن، ج2، ص277. الأشعري، مقالات، ج2، ص127.

[3] الشهرستاني، الملل، ج1، ص54 انظر للمقارنة: ابن الاثير، تاريخ، ج5، ص294.

[4] عبد الجبار، فضل، ص322. انظر للمقارنة: أمين، أحمد، ضحى، ج3، ص203.

وجاءت الضّربة الأخيرة من جانب أبي الحسن الأشعري الذي كان ربيب أبي علي الجبّائي وتلميذه، ورجوعهِ عن الاعتزال بالتحاقه بأهل الحديث، فقد رقى في البصـرة يوم الجمعة كرسـيّاً ونادى بأعلى صـــوته: "من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا اعرّفه بنفســـي أنا فلان بن فلان، كنت أقول بخلق القرآن، وأنّ الله لا تراه الأبصـــار، وأنّ أفعال الشّـرّ أنا أفعلها وأنا تائب مقلع، معتقد للردّ على المعتزلة، مخرج لفضـائحهم ومعايبهم"، فقد كان لرجوع أحد أكابر تلاميذ أبي عليّ الجبّائي أثر بارز في النّفوس[1].

لم يكن انشقاق الأشعري عن المعتزلة أمراً هين التأثير، فقد شكل صدمة زلزلت كيانهم فلم تكد تقوم لهم بعد ذلك قائمة، ووصـــف عبد الجبار هذا التأثير قائلاً: صـــار الأشـــعري عند المعتزلة ككتابي أســـلم وأظهر عوار ما تركه، فهو أعدى الخلق إلى أهل الذمة، وكذلك الأشـــعري أعدى الخلق إلى المعتزلة[2].

إن ظهور الاشـــعري كان محنة فكرية للمعتزلة تبين خلالها أن مذهب الاعتزال بلغ حد الشـــيخوخة واســـتنفذ طاقته، ولم يعد عنده جديد يقدمهُ بعد أن قدم خلال قرنين أفضـــل ما عندهُ، وأنبت مفكرين أفذاذاً نصروا الاعتزال على مستوى السياسة والفكر، فإذا كان المتوكل قد نكب المعتزلة سياسياً في النصف الأول من القرن الثالث، فإن الأشعري قد نكبهم فكرياً في آواخر هذا القرن، فانضمت حرب الفكر إلى حرب السلطة لتصيب بنيان المعتزلة في الصميم[3].

وأضـاف الشـهرسـتاني لقد وَجَدَ المعتزلة أنفسـهم بعد ظهور الأشـعرية في حال لا يحسـدون عليه ولا يستطيعون أن يطمئنوا إليه، فبينما الرافضـة ينهشونهم بشراهة، والحنابلة يصـارعونهم بلا شفقة، وإذا بالأشـاعرة الذين وصـفوا بأنهم أخبر من غيرهم بفنون القتال وأبصـر لمواطن الضـعف، يطعنوهم من الظهر ويلعنون عليهم حرباً لا رأفة فيها ولا هوادة[4].

---

[1] الأشعري، مقالات، ج2، ص65. انظر للمقارنة: ابن عساكر، تبين، ص40. انظر أيضاً: زهدي، جار الله، المعتزلة، ص258.

[2] عبد الجبار، فضل، ص145. انظر للمقارنة: ابن عساكر، تبين، ص40.

[3] الأشعري، الإبانة، ص76، 95. مقالات، ج2، ص310.

[4] الشهرستاني، الملل، ج1، ص80. نهاية، ص366.

فعلم المعتزلة أنهم إذ بقوا كذلك فســـتذهب حتماً ريحهم ويزول أثرهم، فأدركوا بنظرهم البعيد وفكرهم الثاقب أنه لم يعد لهم مكانه بين أهل الســـنة، فعمدوا إلى مهادنة الرافضـــة الشـــيعة وســـعوا إلى مصادقتهم، هكذا بعد قرنين من الزمان قضاهما الاعتزال والتشيع يتصارعان ويقتتلان قتال موت أو حياة، تصافحا وعادت المياه إلى مجاريها[1].

لقد ارتمى المعتزلة في أحضـان الرافضـة، ودفعهم ذلك إلى حُب البقاء وأغراهم به ما رأوه من انتقال السـلطة إلى أيدي أمراء بني بويه الفرس الشـيعة سـنة (334هـــ/935م)، فوجدوا في الاتحاد مع الرافضة ما يجعلهم يركنون إلى قوة عظيمة يستندون عليها وتحافظ عليهم[2].

أورد عبد الجبار إشارات حول صلة الاعتزال بالشيعة فقال: "لقد ربح الاعتزال الشيعة ووجد له ملجأ بين صـفوفها ومأوى تحت جناحها، واستعاد شـيئاً من قوته في ظل البويهيين، بالمقابل ضـاع الأمل في إمكان التوفيق بينه وبين السـنة، وفي اعتقادي أن المعتزلة وأهل السـنة كلاهما مسـئول عن هذه النهاية المحزنة"[3].

وبيّن عبد الجبار والشهرستاني أن حركة المعتزلة في القرن الرابع الهجري قد شهدت صحوة قد تبدو بأنها ميلاد جديد لمذهبهم يصح أن يكون استمراراً لتاريخهم السابق، ذلك أن المعتزلة وجدوا في ظل دولة بني بويه اهتماماً كانوا قد فقدوه ســـابقاً، ثم أتيح لهذا الاهتمام أن يظهر ويتكلل في ظل وزارة الصاحب بن عباد البويهي (326–385هـ/1034–1092م) الذي استطاع أن يؤثر على حكم مؤيد الدولة (976–983م)، ليسند منصـب قاضـي القضـاة إلى القاضـي عبد الجبار الهمذاني، وعد هذا مظهراً من مظاهر الرعاية الخاصة التي ظفرت بها المعتزلة في ذلك العهد[4].

ثم وصـــف عبد الجبار في موضـــع آخر حال المعتزلة في عهد البويهيين فذكر أنهم لم يصـــلوا في ذلك العصر إلى القمة إلا في عهد الصاحب بن عباد في ظل حكم فخر الدولة البويهي، ونقول

---

[1] النشار، سامي، نِشأة، ج1، ص(234–235).

[2] المقريزي، خطط، ج4، ص184.

[3] عبد الجبار، فضل، ص330. انظر للمقارنة: ابن الأثير، تاريخ، ج4، ص233.

[4] عبد الجبار، فضل، ص355. شرح، ص226. الشهرستاني، نهاية، ص245.

أن الصـاحب أخذ الاعتزال عن أبيه الحسـن بن عباد بن العباس كان غالياً فيه داعياً له، فلما آلت إلى الصاحب الوزارة واجتمعت في يده السلطة، استخدمها في نصرة الاعتزال، فجمع حوله المعتزلة من كل صـقع، وأسـند إليهم المناصـب العليا وأغدق عليهم الأموال، فكانت الرّي لهم في عهد فخر الدولة كبغداد في عهد المأمون والمعتصـــم، وكان الصـــاحب لهم كما كان أحمد بن دؤاد، وكأن تاريخهم يعيد نفسه[1].

وبذل الصـاحب جهوده في نشـر الاعتزال وحمل الناس على انتحاله بشـتى الطرق فكان يناظر من يحضـر مجلسه في خلق القرآن، يريد بذلك أن يستميلهم بالحجة والإقناع، ووقف ضد كل من عاند المذهب الاعتزالي فقد كان الصاحب للمعتزلة قوة عظيمة أعاد إليهم شيئا من مجدهم لذلك كان فقده كارثة انصبت على رؤوسهم وخسارة انحلت جسمهم، ورغم احترام الخليفة للصاحب بن عباد إلا أنه كان يَضمر له في نفسه شيئاً، فقد أنفذ ثقاته وخواصه فأحاطوا دار الصاحب واستولوا على داره، ثم لاحقوا رجاله وأصحابه فتم القبض عليهم[2].

وأكد الشـــهرســـتاني تتابع الضـــربات وتوالي النكبات على المعتزلة، في وقت ضـــعف آل بويه وانحطاطهم، وهذا ما شـجع الخليفة القادر بالله (381-422هـ/991-1030م)على تصـنيف كتاب في الأصول بين فيه محاسن السنة وأهل الحديث، وأكفر المعتزلة والقائلين بخلق القرآن[3].

وأشـار عبد الجبار إلى الفترة الذي بدأ فيها البويهيون يضـعفون ويندثرون فكان السـلطان محمد بن سبكتكين الغزنوي (361-422هـــ/874-1030) استولى على خراسان سنة (389هـــ/899م) وقد سرى على المذهب السُـني الشـافعي، وقد نفى المعتزلة من الري إلى خراسـان وأحرق كتبهم وسـائر كتب الفلسفة والنجوم[4].

---

[1] عبد الجبار، فضل، ص(334-235).

[2] عبد الجبار، فضل، ص334. انظر للمقارنة: الحموي، معجم، ج6، ص190. ابن العبري، مختصر، ص262. انظر أيضاً: جار الله، زهدي، المعتزلة، ص203.

[3] الشهرستاني، نهاية، ص456.

[4] عبد الجبار، فضل، ص (338-340).

لقد قدر للمعتزلة أن يقوموا بعد سقوط الدولة البويهية وخروج الحكم من يد الرافضة بمحاولة أخرى لاستعادة السلطة، لكنها كانت قصيرة الأجل فاشلة، وكانت فوق ذلك أخر محاولاتهم أشبه شيء بومض السراج قبيل انطفائه[1].

أشار الطبري إلى أحداث سنة (447هـ/1055م) فقال استطاع غالبية المعتزلة السيطرة على طغرلبك زعيم السلاجقة (385-455هـ/995-1063م) فحاولوا استخدامه في قضاء حوائجهم منتهزين فرصة طواعيته لهم في استرجاع قوتهم وضرب أعدائهم[2].

فهم بداية تقربوا من وزير طغرلبك أبي نصر محمد بن منصور الكندري (416-456هـ/1025-1063م) الذي كان متحمساً للاعتزال مبغضاً لمخالفيه، فهو قدم جماعة من المعتزلة واستعان بهم في إدارة شوؤن الدولة، فأخذ يكيد الأشاعرة خاصة وأهل السنة عامة، فحسن للسلطان لعن المبتدعة على المنابر وعلى رأسهم اسم الأشعرية، وصار يقصدهم بالإهانة ويمنعهم من الوعظ والتدريس[3].

وتحدث الشهرستاني عن الفتنة التي حلت بخراسان بين الأشاعرة والمعتزلة، فقال هي الفتنة التي طار شررها فملأ الأفاق، وطال ضررها فشمل خراسان والشام والحجاز والعراق وعظم بلاؤها، فقام وزير طغرلبك (الكندري) بالقبض على رجالات الأشعرية وزجهم بالسجن، لكنهم خرجوا بالقوة[4].

وخَلَفَ طغرلبك ابن أخيه ألب أرسلان (455-465هـ/1063-1072م)، الذي عزل وزير والده ونصب بدلاً منه نظام الملك الحسن بن علي الطوسي (408-485هـ/1017-1092م) الأشعري الشافعي، فعمل الأخير جاهداً على نصرة الأشعرية فبنى لهم المدارس كالنظامية ببغداد، فأصبحت الأشعرية مذهب الدولة القائمة فلا نجد بعد سنة (456هـ/1063م) إلا صعوداً في نجم الأشعرية

---

[1] عبد الجبار، فضل، ص345. انظر للمقارنة: ابن مسكويه، ذيل، ص207. ابن العماد، شذرات، ج3، ص221.

[2] الطبري، تاريخ، ج9، ص178. انظر أيضاً: جارالله، زهدي، المعتزلة، ص204.

[3] السبكي، طبقات، ج2، ص270.

[4] الشهرستاني، نهاية، ص435.

وأفولاً في نجم المعتزلة الذين اســـتمروا يتقهقرون حتى طردوا نهائياً من الأقطار التي يغلب عليها أهل السنة[1].

[1] ابن العبري، مختصر، ص415.

الفصل الخامس

الأصول الخمسة عند المعتزلة وموقف المؤرخين منها

الفصل الخامس

الأصول الخمسة عند المعتزلة وموقف المؤرخين منها

أشار المسعودي إلى أن الشخص لا يصبح معتزلاً إلا إذا أمن وجزم بأصول الاعتزال الخمسة، التي تشكل أداة المذهب، والخط العام لفكر المعتزلة، وهي خمسة مرتّبةٌ حسب أهميتها لا من حيث بدايتها التاريخية وهي: (التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)[1]، وأضاف ابن قتيبة وعبد الجبار أنه بالرغم من تعدد فرق المعتزلة واختلافها في بعض العقائد والأسس إلا أنها أجمعت على هذه الأصول التي ميزتها عن غيرها، وعدوها ملجأهم وروح مذهبهم، واتفق عليها معتزلة بغداد والبصرة[2]، وذكر عبد الجبار إذا علم المكلف هذه الأصول يلزمه معرفة الفقه والشرع[3].

وعدت هذه الأصـول في مجملها تصـوراتٍ عقائدية، رسـمت توجهاتٍ كلامية جمعت حولها رجال الاعتزال، حيث اسـتفرغوا جهودهم في بيانها والمنافحة عنها طوال تاريخهم، موظفين في ذلك سلطان العقل ومقرراته[4].

وذكر عبد الجبار أن أول ظهور لمصطلح الأصول الخمسة كان على يد تلامذة واصل بن عطاء وأصـبح المُحك الذي يصـبح الإنسـان به معتزلياً، ثم تطور المصـطلح تماماً على يد أبي الهذيل العلاف في عهد الخليفة هارون الرشـيد، فقد تضـمت فصـول كتبه مادة عن الأصـول الخمسـة[5]، وقيل: إنه كتب رسالة عن العامة اتسمت بحسن الكلام، ونظامه ذكر فيها بشكل واضح أسس العدل والتوحيد والوعيد ومبادئها[6].

---

[1] المسعودي، مروج، ج4، ص159. انظر للمقارنة: ابن الخياط، الانتصار، ص(127-128). انظر أيضاً: أبو زهرة، محمد، تاريخ، ص119.

[2] ابن قتيبة، الإبانة، ص159. عبد الجبار، شرح، ص127. انظر للمقارنة: ابن الخياط، الإنتصار، ص188.

[3] عبد الجبار، شرح، ص123. انظر أيضاً: الضويحي، علي، آراء، ص89.

[4] ابن الخياط، الأنتصار، ص128.

[5] عبد الجبار، شرح، ص124. انظر للمقارنة: الملطي، التنبيه والرد، ص52.

[6] عبد الجبار، شرح، ص125.

ويذكر الجاحظ أن أبا الهذيل صنف كتاباً للمعتزلة بَيَّن لهم مذهبهم وعلومهم سماه الأصول الخمسة، واعتمدوا عليه في تحديد اتباعهم[1].

في حين رأى المسعودي أن المصطلح ظهر في عهد الخليفة الأموي يزيد بن الوليد (الناقص)، الذي تبنى قول المعتزلة في الأصول الخمسة[2].

وانفرد عبد الجبار بتوضيح وجه حصر أصولهم العقدية في هذه الخمسة بقولهِ: "إنه لا خلاف أن المخالفين لنا لا يعدون أحد هذه الأصول، ألا ترى أن خلاف الملحدة، والمعطلة*، والدهرية، والمشبهة*، قد دخل في: التوحيد، وخلاف المجبرة* بأسرها دخل في: باب العدل، وخلاف المرجئة بأسرها دخل في: باب الوعد والوعيد، وخلاف الخوراج دخل تحت: المنزلة بين المنزلتين، وخلاف الإمامية دخل في: باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[3].

ومن الجليّ أنهم أرادوا التأكيد أن التوحيد نفي الصفات والتشبيه، والعدل نفي القدر، والوعد والوعيد تخليد العصاة الموحدين في النار، وفي المنزلة بين المنزلتين نفي الإيمان عن عصاة أهل القبلة، وفي الأمر بالمعروف خروج على أئمة الجور[4].

ويقول عبد الجبار إن مواضيع الأصول الخمسة قد أُثيرت في أول الأمر كمسائل دينية وسياسية واجهها أوائل المعتزلة، وأجابوا عليها في نقاشات وتفسيرات نقدية وعقلية كصفات الله والذات

---

[1] الجاحظ، البيان، ج4، ص32. انظر أيضاً: أمين، أحمد، ضحى، ج2، ص221. فجر، ج3، ص(23-24).

[2] المسعودي، مروج، ج2، ص182.

* المعطلة: اسم يُطلق على من نفى عن الله تعالى صفة وصف بها نفسهِ في كتابه، ووصفهُ بها النبي (ص) في سننهِ. انظر: البغدادي، الفرق، ص219. الشهرستاني، الملل، ج1، ص311.

* المُشبهة: هم الذين شبهوا الله تعالى بخلقهِ، ومنهم من زعم أن الله لم يكن حياً ثم كان، وتآولوا وصف الله بأنه موجود وغير ذلك من مزاعمهم التي تخالف الكتاب والسُنة. انظر: البغدادي، الفرق، ص225. الأشعري، مقالات، ج1، ص221.

* المجبرة: فرقة من الفرق الزائغة عن الحق، زعمت أن الإنسان مجبور على أفعاله لا اختيار له منها شئ. انظر: البغدادي، الفرق، ص233. الشهرستاني، الملل، ج1، ص313.

[3] عبد الجبار، شرح، ص124. انظر أيضا: الفيومي، محمد، المعتزلة، ص26.

[4] عبد الجبار، شرح، ص(126-127).

والجوهر والعرض.... مع المحافظة على روح النص وسياقه سواء أكان النص قرآناً أم سنة، وقد صاغ فلاسفة المعتزلة ومؤسسوها الأوائل فيما بعد وخاصة العلاف المواقف منها[1].

وميز الشهرستاني بين الأصول والفروع بقوله: "إن الأصول معرفة الله بوحدانيتهِ وصفاتهِ ومعرفة الأنبياء ببرهانهم، وهي كل مسألة يتعين الحق فيها بين المتخاصمين، فمن تكلم في المعرفة والتوحيد كان أصولياً، ومن تكلم في الطاعة والشريعة كان فروعياً، والأصول موضوع الكلام، والفروع موضوع الفقه[2].

5.1 التوحيد

تُقدم فكرةُ التوحيد المعتزلة كأصحاب تيار فكري يتكون من خليط الفكر والفلسفة، وكانت كل الفرق الإسلامية موحدة أمنت بإله ورسول واحد، ودافعت عن هذه العقيدة بما تعتقده صحيحاً من وجهة نظرها[3].

أجمعت مصادر الدراسة على اعتبار أصل التوحيد الأصل الأول من أصولهم الخمسة، بل أعظمها ومنه تنبعث أصولهم الأخرى وبدونه لا يكون الإنسان مسلماً، وهو عندهم يدور حول ما يثبت لله وما ينفى عنه من الصفات، فقد تعمقوا وأبحروا في هذا الأصل للدفاع عن وحدانية الله والرد على أتباع الفرق الأخرى وخاضوا معهم المناظرات الكثيرة[4].

وعرف عبد الجبار التوحيد في أصل اللغة بأنه الإيمان بالله وحده لا شريك له، وأنه واحد أحد، والأحد اسم لمن لا يشاركه في ذاته، والواحد اسم لمن لا يشاركه في صفاته[5].

---

[1] م.ن، ص281.

[2] الشهرستاني، الملل، ج1، ص22. –انظر أيضاً: أمين، أحمد ضحى، ج3، 194. خيون، رشيد، مذهب، ص95.

[3] عبد الجبار، شرح، ص228. انظر أيضاً: النشار، علي، نشأة، ج1، ص424

[4] الجاحظ، الحيوان، ج1، ص34. البيان، ج3، ص44. رسائل، ج4، ص177. ابن قتيبة، تأويل، ص244. اليعقوبي، تاريخ، ج2، ص311. الطبري، صريح، ص91. الأشعري، اللمع، ص22. مقالات، ج2، ص213. المسعودي، تاريخ، ج3، ص187. عبد الجبار، المغني، ج20، ص212. الشهرستاني، الملل، ج2، ص120. انظر للمقارنة: ابن الخياط، الانتصار، ص189. أنظر أيضاً: الحفظي، عبد اللطيف، تأثير، ص(27–28).

[5] عبد الجبار، شرح، ص128. انظر للمقارنة: الجرجاني، التعريفات، ص99. الرازي، إعتقادات، ص60.

واتفق الأشـعري وعبد الجبار والشـهرسـتاني على أن التوحيد اصـطلاحاً هو: العلم بأن الله تعالى واحد لا يشـاركه غيره فيما يسـتحق من الصـفات نفياً وإثباتاً على الحد الذي يسـتحقه والإقرار به، ولا بد من اعتبار هذين الشـــرطين (العلم/الاقرار) جميعاً؛ لأنـه لو علم ولم يقر أو أقر ولم يعلم لم يكن موجوداً[1].

أورد الأشـــعري وعبد الجبار تعطيل المعتزلة صـــفاته ســـبحانه وتعالى؛ لإثبات وحدانيتهِ وتنزيههِ عن الشـرك، فأولوا الآيات تأويلاً يتفق والتنزيه رافعين شـعار سـلطة العقل والتحليل والشـرح، وهذا يعني أن التوحيد عند المعتزلة يخالف التوحيد الذي يدين به أهل السـنة والجماعة، فالمعتزلة فلسـفوا هذا الأصل[2].

فدعت عقيدة المعتزلة في التوحيد إلى إنكار صـفات الله تعالى التي وصـف بها نفسـه، ووصـفهُ بها الرسـول (ص)، وفي ذلك يقول الجاحظ: "فقد اختلف أهل الصـــلاة في معنى التوحيد، وإن كانوا قد أجمعوا على إنتحال اسـمه فلم يكن كل من انتحل التوحيد موحداً إذا جعل الواحد ذا أجزاء، وشـبهه بشيء ذي أجزاء"[3].

فتنطلق مسألة التوحيد المعتزلي عند عبد الجبار من عدم التشبيه بالله بقولهم الله واحد وعدم تشبيهه بشيء[4] ويستشهد بقوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾[5]، وكونه سميعاً بصيراً، لكنه ليس بجسم كبقية الأجسام التي تسمع وتبصر، فأشار عبد الجبار إلى ارتباط مسألة الصفات بالتوحيد إرتباطاً وثيقاً، وهو ما ذكرهُ سابقاً الجعد بن درهم والجهم بن صفوان، فالأخير اشتهر بنشره لهذا المذهب وإليه نُسبت فرقة الجهمية[6].

---

[1] الأشعري، مقالات، ج1، ص55. اللمع، ص216. الإبانة، ص87. عبد الجبار، شرح، ص28. الشهرستاني، الملل، ج1، ص100. انظر للمقارنة: القلقشندي، صبح، ج13، ص251. انظر أيضاً: النشار، علي، نشأة، ج1، ص424. خيون، رشيد، مذهب، ص97.

[2] الأشعري، مقالات، ج1، ص(201-203). عيد الجبار، شرح، ص534.

[3] الجاحظ، رسائل، ص229. انظر أيضاً: الحفظي، عبد اللطيف، تأثير، ص32.

[4] عبد الجبار، شرح، ص133. انظر أيضاً: الفيومي، محمد، المعتزلة، ص26.

[5] الشورى، آية 11.

[6] عبد الجبار، شرح، ص175.انظر أيضاً:. خيون، رشيد، مذهب، ص98.

وأضـــاف الشـــهرســـتاني أنه لما ظهرت المعتزلة أخذت من جملة ما أخذته من الجهمية القول بنفي الصـــفات، على اختلاف بينهم في طريقة نفيها[1]، وأيد عبد الجبار ذلك بقوله :إن واصـــل بن عطاء نفى الصـفات معتقداً أن إثباتها يؤدي إلى تعدد القدماء وذلك شرك[2]، وذكر في موضـع أخر أن من أثبت لله معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين[3].

ويرى الشـهرسـتاني أن القول بنفي الصـفات كما بدأه واصـل بن عطاء كان غير ناضـجٍ؛ لأنه شـرع فيـه على قول ظـاهر وهو الاتفاق على وجود إلهين قـديمين أزليين[4]، وذكر عبـد الجبـار أن خلفاء واصل من المعتزلة هم من عاصروا حركة ترجمة الكتب اليونانية والفارسية إلى العربية التي تشتمل على الفلسفة وبالذات كتب الفلاسفة[5].

وبين الشـهرسـتاني في كتابه نهاية الإقدام أن الفلاسـفة رأوا أن الله واجب الوجود بذاته وأنه واحد من كل وجه، فنفوا صـــــفات الباري تعالى الزائدة عن الذات وأجمعوا أن الله تعالى عالم بالذات، لا بعلم زائد على ذاته[6].

وأعطى عبد الجبار والشهرستاني مثالاً على أحد رموز الفلاسفة ممن تأثر بهم جهابذة الاعتزال بالقول بنفي الصفات وهو أفلاطون (فيلسوف، يوناني)، (ولد 427 ق.م–ت348 ق.م) الذي تحدث عن تعالية الله تعالى، ويمنع من أن يطلق عليه صفة من الصفات؛ لأن ذلك يشبهه بالإنسان، فلا نقول: إن الله علماً؛ لأنه هو العلم وليس يحتاج تعالى إلى بصر لأنه ذاته هو النور الذي يبصر به الإنسان[7].

---

[1] الشهرستاني، الملل، ج1، ص53. نهاية، ص100. انظر أيضاً: الضويحي، علي، آراء، ص109.

[2] عبد الجبار، شرح، ص175.

[3] م.ن، ص178.

[4] الشهرستاني، الملل، ج1، ص55. انظر أيضا: غير معروف، جناية، ص7.

[5] عبد الجبار، شرح، ص129.

[6] الشهرستاني، نهاية، ص100.

[7] عبد الجبار، شرح، ص145. الشهرستاني، الملل، ج1، ص53. نهاية، ص482.

وأكد الشهرستاني تأثر المعتزلة بالفلاسفة في نفي الصفات، وبين ذلك في اقتباس رأي أبي الهذيل العلاف في الصفات من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بها، بل هي ذاته[1]، ثم أورد الجاحظ معلومات عن تبني إبراهيم النظام لفكرة العلاف في مسألة الصفات، وزاد عليها فقال: "معنى قولي عالم إثبات ذاته ونفي الجهل عنه، ومعنى قولي قادر إثبات ذاته ونفي العجز عنه، ومعنى قولي حي إثبات ذاته ونفي الموت عنه"، الأمر الذي يعني لجوء النظام لنفي معكوس صفة الذات أي ما هو نقيض الذات[2].

وحاول عبد الجبار إثبات لماذا ذهبت المعتزلة إلى أن الله عالم بذاته وليس بعلم زائد على ذاتهِ فقال: لو كان عالماً بعلم، فإما أن يكون ذلك العلم قديماً أو يكون محدثاً، فلا يمكن أن يكون قديماً ؛ لأن هذا يوجب وجود اثنين قديمين وهو تعدد الأُلوهية، وهذا قول فاسد، ولا يمكن أن يكون علماً محدثاً؛لأنه لو كان كذلك يكون قد أحدثه الله إما في نفسه أو في غيره، أو لا في محل، فإن أحدثه الله في نفسه فيكون محلاً للحوادث، وما كان محلاً للحوادث فهو حادث وهذا محال، وإذا أحدثه في غيره كان هذا الغير عالماً بما حله منه دونه، كما أن من حله اللون فهو المتلون به دون غيره، ولا يعقل أن يكون أحدثه لا في محل، لأن العلم عرض لا يقوم إلا في جسم فلا يبقى إلا حال واحد وهو أن الله عالم بذاته، وهنا حاربت المعتزلة كل مذهب وقول يتعارض مع مبدأ الوحدانية[3].

وروى عبد الجبار والشهرستاني ما قالته المعتزلة لو قامت الحوادث بذات الباري لاتصف بها بعد أَن لم يتصف ولو اتصف لتغير، والتغير دليل الحدوث إذ لا بد من مغير[4]، وعلق أهل السنة على

---

[1] الشهرستاني، الملل، ج1، ص51، (53-54). نهاية، ص482. انظر أيضاً: الضويحي، علي، آراء، ص109.

[2] الجاحظ، البيان، ج1، ص(65-66). انظر للمقارنة: ابن المرتضى، المنية، ج2، ص132.

[3] عبد الجبار، المغني، ج13، ص241. شرح، ص226. فضل، ص347. أنظر للمقارنة: ابن حزم، المفصل، ج4، ص341. الإسفراييني، التبصير، ص33. انظر أيضاً: عمارة، محمد، المعتزلة والفكر الحر، ص318.

[4] عبد الجبار، شرح، ص95. المحيط، ص37. الشهرستاني، نهاية، ص115. انظر أيضاً: المناعي، عائشة، اصول، ص133.

ذلك بقولهم بأن القول بحدوث الصـفة يشـير إلى أن الله كان جاهلاً حتى أحدث العلم وعاجزاً حتى أحدث القدرة وهذا كفر بلا خلاف[1].

يرى الجاحظ والأشـعري أن المعتزلة لعبوا دوراً في نفي الصـفات عن الله رداً على الحركات الفكرية المناهضـة للإسـلام، والتي كانت تكرس جُهدها في إثباتها لا تعاطفاً مع أهل الحديث كما قد يبدو، ولكن لدعم مزاعمها واعتقادها بوجود أكثر من إله كالمجوسية والدهرية، وهم في فلسفتهم هذه يسعون إلى الدفاع عن عقيدة العدل والتوحيد التي يؤمنون بها[2].

ولقد تشعبت أقوال المعتزلة في الصفات وتباينت وجهات نظرهم وكان بعضـهم يتهرب من إستعمال لفظ الصفات كمعمر بن عباد السلمي الذي استعمل كلمة المعاني وأبي هاشم الجبائي الذي دعاها أحوالاً، واختصرها عبد الجبار في ثلاث وهي: العلم والقدرة والإدراك وأهمل الصفات الأخرى[3].

وأورد الشـهرسـتاني قول معمر السـلمي: كل عرض قام بمحل فإنه يقوم به لمعنى أوجب القيام به، فالحركة مثلا خالفت السـكون بمعنى أوجبت المخالفة لا لذاتها وكذلك المثل يماثل المثل، والضـد يضـاد الضد كل ذلك بذواتها بل بنوع من المعاني، ورأى معمر كل نوع من الأعراض في كل جسم لا يتناهى أبداً في العدد، فإذا تحرك جسـم بحركة قامت به فتلك الحركة اختصـت بمحله لمعنى سواه، وكذلك المعاني تختص بمحله بمعى سواه هكذا إلى ما لا نهاية[4].

وبين الجاحظ غاية معمر السلمي وتفضيله نَعتِها بالمعاني بدلاً من الصفات؛ فقال: لأنه ظن أن في هذا ما يخفف من جوهرية الصفات ويقلل من أهميتها لذلك دُعي واتباعه بأصحاب المعاني[5]، وعلى هذا الأساس يقول الأشعري قد بنى معمر واتباعه قوله في صفات الباري عز وجل فقال: "إن الله عالم بعلم وإن علمه كان لمعنى والمعنى كان لمعنى لا إلى غاية، وكذلك في سائر الصفات"، أي أنه جعل ذات الله واحدة قديمة، وأراد أن يثبت أن الصفات ما هي إلا معانٍ ثانوية لا أهمية لها فكان

---

[1] الرازي، أصول، ص38. انظر أيضاً: الضويحي، علي، آراء، ص110.

[2] الجاحظ، الرد، ص22. الأشعري، مقالات، ج1، ص167.

[3] عبد الجبار، شرح، ص177، 244.

[4] الشهرستاني، نهاية، ص345. انظر أيضاً: الضويحي، علي، آراء، ص111.

[5] الجاحظ، الحيوان، ج4، ص345.

بذلك مشتركاً بالغاية مع المعتزلة الذين نفوا الصفات ولكنه قال: إنها هي الذات فلم يجعل لها استقلالاً ذاتياً ولا كياناً منفصلاً[1].

كما تهرب معمر من الصفات وأسماها معاني فذكر الشهرستاني تخلص أبي هاشم الجبائي منها ودعاها أحوالاً فقال:"إذا قُلنا إن الله عالم أثبتنا حالة خاصة هي العلم، وهي وراء كونه ذاتاً وإذا قلنا إن الله قادر أثبتنا حالة خاصة هي القدرة وراء كونه ذاتاً، وهكذا في سائر الصفات"، فلخص أبو هاشم قاعدته فهو لم يقل إن الأحوال قديمة أو حديثة لأنها لو كانت قديمة لشاركت الذات الإلهية بالقدم، ولو كانت محدثة لكان الله محلاً للحوادث[2].

وأشار الشهرستاني إلى نفي المعتزلة الصفات، وهي عندهم مجرد اعتبارات ذهنية فقط وليست حقائق تتصف بها الذات الإلهية، فأثبتوا اسم السميع البصير وأنكروا وصف الله بالسمع والبصر ويتأولون ذلك بتأويلات لم ينزل الله بها من سلطان، ومن هذه التأويلات تأويلهم هاتين الصفتين بالعلم[3]، وأورد عبد الجبار رأي شيوخ المعتزلة البصريين بأن الله سميع بصير مدرك للمدركات، وأن كونه مدركاً صفة زائدة على كونه حياً، أما رأي البغداديين منهم فهو أنه تعالى لا يسمع ولا يبصر شيئاً على الحقيقة وتأولوا وصفه بالسميع والبصير على معنى العلم بالمسموعات والمرئيات[4].

وفسر الشهرستاني ذلك أن الذي يجدهُ الإنسان في نفسه إدراكه للمسموع والمبصر بقلبه وعقله، فهو لا يحس بصره بالمُبصر بل يحس المُبصر ويسمع المسموع، وذلك هو العلم حقيقة، ولكن لما كان العلم لا يحصل إلا بوسائط سمعه وبصره سُمي كل من السمع والبصر حاسة، وإلا فالمدرك هو العالم وإدراكه ليس زائداً على علمه، والدليل أن من علم شيئاً بالخبر ثم رأه بالبصر وجد أن شعور النفس بهما في الحالتين واحد لا فرق بينهما[5].

---

[1] الأشعري، مقالات، ج1، ص(167-168).

[2] الشهرستاني، نهاية، ص345. انظر أيضاً: الضويحي، علي، آراء، ص112.

[3] الشهرستاني، الملل، ج1، ص40.

[4] عبد الجبار، شرح، ص134.

[5] الشهرستاني، نهاية، ص343. انظر للمقارنة: البغدادي، أصول، ص93.

وأشار الأشعري إلى زَعم المعتزلة أن معنى سميع بصير (عليم)[1]، وأورد عبد الجبار استدلال المعتزلة على قولها هذا، بقوله تعالى: ﴿ قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ﴾[2] وهي في ثلاثة مواضع، إحداها قوله تعالى: ﴿ قد سمع الله ﴾ في الماضي، وثانيهما: أخبر سبحانه أنه سميع في المستقبل، والثالث أخبر سبحانه انه سميع في الحال لقوله ﴿ إن الله سميع بصير ﴾ ومعنى ذلك أن من لم يكن سميعاً بصيراً في الماضي والحاضر والمستقبل لا يصلح أن يكون إلهاً، ويدل على ذلك قوله تعالى بإبراهيم الخليل في معرض مجادلته لأبيه الذي كان يعبد إلهاً معطلاً عن السمع والبصر﴿ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْئًا ﴾[3] وحاصل هذا الكلام أعبد من يسمع ويبصر فإنه هو المستحق للعبادة[4]، وردّ الأشعري على المعتزلة قائلاً: لو كان معنى سميع بصير عالماً لكان كل معلوم مسموعاً، وإذا لم يجز ذلك بطل قولكم[5].

ورأى الأشعري أن المعتزلة قلدوا النصارى بهذا القول؛ لأنهم لم يثبتوا الله سميعاً بصيراً إلا على معنى أنه عالم، فالمعتزلة كما نرى متفقون أن الله لا يسمع ولا يرى بسمع وبصر قديمين أو محدثين، ومتفقون أيضاً أن الله لا يسمع بآذان ولا يرى بعين لأن هذا يؤدي إلى التشبيه والتجسيم[6].

وأضاف ابن قتيبة أيضاً أن من الصفات التي أنكرتها المعتزلة صفة الاستواء، على الرغم من ثبوتها بنصوص قاطعة لا تقبل الرد، مما اضطروا إلى تأويلها بما ينسجم مع عقيدتهم في نفي كثير من الصفات، ففسروا إستوى بمعنى استولى وملك وقهر وقدر[7]، وذكر عبد الجبار الاستواء هنا بمعنى الاستيلاء والغلبة وذلك مشهور في اللغة[8]، وأضافوا أن الله في كل مكان ولا يخلو منه مكان، وفي ذلك يقول الأشعري: "وقد قال قائلون من المعتزلة أن معنى قوله تعالى: ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ

---

[1] الأشعري، الإبانة، ص158. مقالات، ج1، ص134.

[2] سورة المجادلة: اية 1.

[3] سورة مريم: آية 42.

[4] عبد الجبار، شرح، ص134، 345. انظر أيضاً: العوا، محمد، المدارس، ص(206-208).

[5] الأشعري، الإبانة، ص159. انظر أيضاً: الضويحي، علي، آراء، ص114.

[6] الأشعري، الإبانة، ص58.

[7] ابن قتيبة، تأويل، ص67.

[8] عبد الجبار، شرح، ص226.

اسْتَوَى ﴾ أنه استولى وملك وقهر، وأن الله في كل مكان وجحدوا أن يكون الله مستوياً على عرشه كما قال أهل الحق وذهبوا في الاستواء بالقدرة[1].

كما أدرجت المعتزلة تحت أصلها الأول – التوحيد– الحديث عن نفي الرؤية، فأشار الجاحظ وعبد الجبار إلى رفض المعتزلة أفكار التشبيه والتجسيم –أولئك الذين وقعوا في التشبيه المحض والتجسيم الصريح، وإذا انتفت الجسمية انتفت الجهة وبانتفاء الجهة تنتفي الرؤية، وفسروا آيات القرآن دون تأويل، وقالوا أن لله يداً وقدماً ووجهاً –، وسعوا إلى إبطال كل فكرة تهدد مبدأ التوحيد الذي آمنوا به من خلال نظريتهم في نفي الصفات، ولهذا اتفق البصريون مع البغداديين على مبدأ استحالة رؤية الله بالإبصار في الدنيا والآخرة[2].

لقد رامت المعتزلة لتحقيق مبدأ التتريه والتقديس للذات الإلهية؛ فعمدت إلى نفي كل ما يشتبه على العقل البشري، وذلك برفض التشبيه والتجسيم، فقد نفى الجاحظ وعبد الجبار رؤية الله بقوله: "إننا لا نراه الآن، ولو افترضنا رؤيته لوجب أن نعلمه، لأن من حق ما نراه أن نعلمهُ على ما هو به، ولما افتقدنا العلم الضروري به تبين أنه ليس بمرئي لنا الأن"، ومعنى ذلك في رأي المعتزلة ككل إنه لو تحققت الرؤية في الدنيا لتحققت الحلول والمجاورة أيضاً من خلال اتصال رؤيتنا لذاته تعالى اتصالاً مادياً مجسماً[3].

وأضاف عبد الجبار في موضع آخر أنه لو جازت مثل هذه الرؤية لكان الله متحيزاً في مكان أمام المشاهد[4]، ومن هذا المنطلق أسقط المعتزلة ادعاءات المجسمة والمشبهة في إمكانية الرؤية في الدنيا، وقال المردار من ذهب إلى أن الله يُرى بالأبصار بلا كيف، فهو كافر، وكذلك الشاك في كفره، لأنه شبه الله بخلقه[5].

---

[1] الأشعري، الإبانة، ص108.

[2] الجاحظ، الرد، ص122. عبد الجبار، شرح، ص93، 232، 285. انظر أيضاً: عمارة، محمد، المعتزلة والفكر الحر، 319.

[3] الجاحظ، رسائل، ج2، ص 18. عبد الجبار، شرح، ص232. انظر أيضاً: عمارة، محمد، المعتزلة والفكر الحر، ص67. الراوي، عبد الستار، فلسفة، ص43.

[4] عبد الجبار، شرح، ص232.

[5] ابن الخياط، الانتصار، ص34.

كما رفض الأشعري وعبد الجبار فكرة رؤية الله في الأخرة أيضاً لمعارضتها فكرة توحيده، وأشارا إلى أن الاعتراف بالرؤية يعني قدرة الإنسان على فعل ذلك وهو حي ومثل ذلك يستحيل أيضاً، وعليه فإنه تعالى يستحيل أن يُرى في الدنيا[1].

أجمع الجاحظ والأشعري وعبد الجبار والشهرستاني على ارتكاز المعتزلة على مبدأ الإستدلال في برهانهم الشرعي بنفي رؤية الله بقوله تعالى: ﴿ لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[2] وهي آية تقرن الإدراك بالبصر مما يعني عدم احتمالية الرؤية أصلاً، وإذا انتفى ذلك كان اثباته نقصاً والنقائص لا تجوز عليه تعالى[3].

وذكر الأشعري وعبد الجبار تأويل معتزلة بغداد للآية التي خاطب موسى ربه فيها: ﴿ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ ﴾[4]، وقصدا القول (أعلمني ذاتك ضرورة مع لقاء التكليف)[5]، وقد رفض الشهرستاني التأويل البغدادي لهذه الأية؛ لأنه يقدم للمخالفين ثغرة ينفذون منها إلى مهاجمة الفكر المعتزلي القائم على نفي الرؤية تماماً حتى ولو على سبيل العلم إذ ولو كانت كذلك فلا علاقة لها بالنظر[6].

وأشار ابن قتيبة وعبد الجبار إلى رأي البصريين بأن كلمة الرؤية تعني العلم والمعرفة وأن السؤال الذي توجه موسى لربه لم يكن منه بل من قومهِ[7] لقوله تعالى: ﴿ يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً ﴾[8].

ورفض عبد الجبار والشهرستاني ما تناقلهُ أهل الحديث من أحاديث رويت عن النبي (ص) والتي تُجيز الرؤية، فتزعم المعتزلة أنها أحاديث مروية عن طريق الآحاد، ومثل هذه الأحاديث لا

---

[1] الأشعري، الإبانة، ص(17–19). مقالات، ج2، ص236. اللمع، ص(28–29). انظر أيضاً: الضويحي، علي، آراء، ص(115–116).

[2] سورة الأنعام: آية 103.

[3] الجاحظ، الرد، ص122. الأشعري، اللمع، ص27، ص30. عبد الجبار، شرح، ص232. الشهرستاني، نهاية، 451.

[4] سورة الأعراف، آية 143.

[5] الأشعري، مقالات، ج1، ص57. عبد الجبار، شرح، ص263. انظر أيضاً: الحفظي، عبد اللطيف، تأثير، ص57.

[6] الشهرستاني، الملل، ج، ص128. نهاية، ص452. انظر للمقارنة: النيسابوري، ديوان، ص610.

[7] ابن قتيبة، تأويل، ص13. عبد الجبار، شرح، ص263.

[8] سورة الأعراف، آية 143.

يمكن قبولها أو الأخذ بها؛ لأن كل واحد من هؤلاء المخبرين يجوز عليه الغلط فيما يخبر به وربما يكون كاذباً[1].

وأعطى عبد الجبار مثالاً على تلك الأحاديث، مما جاء عن أبي هريرة:عبد الرحمن بن صـــخر الدوسي (ت59 هـــ/678م): "فإنكم سوف ترونه فلا تُضامون في رؤيته"[2]، ومقابل ما أورده أهل الحديث عن جواز رؤية الله في الأخرة، حاول المعتزلة أن يجدوا أحاديث صـحيحة السـند تنفي أو تعارض ذلك، وقد تبنى عبد الجبار هذا النفي فأورد حديثاً عن أبي الزبير محمد بن مسـلم القرشـي (ت128هـ/745م) عن جابر بن عبد الله بن عمرو الأنصاري (ت78هـ/698م) قال: قال رسول الله (ص): "لن يرى اللهَ أحدٌ في الدنيا ولا في الآخرة"[3].

كما تأولوا قوله تعالى: ﴿ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾[4] ففسرها عبد الجبار بأن اليد هي القدرة والّقوة..، ومسايرة لهذا الاعتقاد وصل تشدد بعض رجال الاعتزال إلى تكفير من يثبت رؤية المولى تعالى في الآخرة؛ حيث قال أبو الحسن الخياط عن أبي موسى المردار[5]: "وكان يزعم أن من ذهب إلى أن الله تعالى يُرى بالأبصار بلا كيف فكافر بالله" والتعليل عنده أن القول بالرؤية في حق المولى تعالى على أي وجه ما، يوجب تشبيه الخالق بالمخلوق[6].

والمعتزلة بإنكارهم صفات الباري وتأويلهم لها بما لم ينزل الله به سلطاناً يضاهون فعل اليهود الذين كانوا يقولون في التوراة على حسب ما تمليه عليهم عقولهم المنحرفة، ويؤيد ذلك ما سبق وذكره

---

[1] عبد الجبار، شرح، ص264. المغني، ج4، ص147، 148. الشهرستاني، نهاية، ص435. انظر أيضاً: الفيومي، محمد، المعتزلة، ص103.

[2] عبد الجبار، المغني، ج4، ص224.انظر للمقارنة:البخاري، صحيح، ج8، ص79. انظر أيضاً: الضويحي، علي، آراء، ص115.

[3] عبد الجبار، المغني، الرؤية، ج4، ص96، ص127. انظر للمقارنة: البغدادي، الفرق، ص94. –انظرايضاً: صبحي، أحمد، علم، ص124. زينة، حسني، العقل، ص49. عمارة، محمد، المعتزلة مشكلة الحرية الإنسانية، ص76. المعتزلة والثورة، ص79.

[4] سورة الفتح: آية 10.

[5] عبد الجبار، تنزيه، ص385.

[6] م. ن، شرح، ص172. انظر للمقارنة: ابن الخياط، الأنتصار، ص67.

المقريزي أن من بين فرق اليهود طائفة يقال لها (الفروشيم) ومعناه المعتزلة، ومن مذهبهم القول بما في التوراة على معنى ما فسره الحكماء من أسلافهم[1].

وعدَّ ابن قتيبة والأشعري وعبد الجبار مسألة خلق القرآن جزءاً أساسياً في التوحيد المعتزلي وعلاقتها من صلب مسألة نفي الصفات، وفي عهد الخليفة العباسي المأمون فرضت رسمياً على الفقهاء وعلماء الدين، وملخصها هو نفي أن يكون لله كلاما قديماً يشاركه في القدم كباقي الصفات، لذا قالت المعتزلة إن كلام الله مخلوق حادث وليس قديماً[2].

ويُرجِع عبد الجبار الأصل التاريخي لهذه المسألة في الفكر الإسلامي إلى الجعد بن درهم، وأخذه عنه الجهم بن صفوان إلى أن ضَعُف أمر هذه المسألة وقويت شوكتها على يد بشر بن غياث المريسي[3]، ورأى الشهرستاني أن المسلمين تأثروا في قولهم بخلق القرآن باليهودية أو المسيحية تقليداً لقولهم في عيسى بأنه كلمة الله وكلمته لا تصح أن تكون مخلوقة، وقلد المسلمون ذلك بقولهم مثل هذا القول في كلام الله[4].

وأورد الجاحظ حول هذه المسألة الصراع الجدي بين المعتزلة ومعارضيهم، والذي تحول إلى المجال السياسي عندما بدأ المأمون بفرض هذا الرأي مستخدماً السلطة السياسية لإجبار الفقهاء والعلماء على القول به، وبسبب ذلك قامت المحاكمات وأُسِسَ ديوان خاص سمي بديوان المحنة[5].

وذكر الجاحظ في الوقت الذي أجمع عليه المعتزلة أن كلام الله حادث مخلوق وليس بقديم وأنه أنزل على محمد (ص) وغيره من الأنبياء كأفكار نطقوا بها بإيحاء من الله، فإن الأصولية ترى أن كلام الله قديم ويبالغ بعضهم بالقول، بأن الجلد والغلاف قديم فضلاً عن القرآن[6].

---

[1] المقريزي، خطط، ج2، ص476.

[2] ابن قتيبة، تأويل، 76. الأشعري، مقالات، ج2، ص123.عبد الجبار، شرح، ص527. انظر للمقارنة: النيسابوري، ديوان، ص456. انظر أيضاً: الضويحي، علي، آراء، ص115.

[3] عبد الجبار، شرح، ص233. فضل، ص55.

[4] الشهرستاني، الملل، ج2، ص43. نهاية، ص321.

[5] الجاحظ، رسائل، ج3، ص78. انظر أيضاً: جدعان، فهمي، المحنة، ص99.

[6] الجاحظ، رسائل، ج2، ص19. أنظر للمقارنة: البغدادي، الفرق، ص57. انظر أيضاً: الضويحي، علي، آراء، ص117.

ويحدد الأشعري قول المعتزلة ومثلهم الخوارج والزيدية في كلام الله بما يلي: إن القرآن كلام الله ومخلوقه لم يكن ثم كان، وبهذا القول يحدد كلام الله محدثاً وليس قديماً ورغم اختلاف مفكري المعتزلة على هذه المسألة لكنهم أجمعوا على أن كلام الله مخلوق[1].

وأورد الجاحظ وعبد الجبار قول المعتزلة إن القرآن ليس كلام الله وأنه مخلوق شأنه شأن المخلوقات الأخرى، قد ينطق به نبي أو يظهر في شيء آخر، والحجة في ذلك أن الكلام صفة من صفات الإنسان، وإذا كان الله متكلماً، فمعنى ذلك أن الكلام قديم بقدمهِ، وهذا متناقض لجوهر التوحيد[2].

رأى الجاحظ أنه لا خلاف بين المعتزلة وخصومهم من الفرق الإسلامية على أن الله تعالى متكلم و له كلام، والقرآن كلامه، لكن الخلاف حول معنى الكلام وحقيقة المتكلم، وهل القرآن مخلوق أم غير مخلوق؟[3].

فعرَّف عبد الجبار والشهرستاني الكلام بأنه ما حصل فيه نظام مخصوص من هذه الحروف المعقولة وحصل في حرف أو حرفين فيما اختص بذلك وجب كونه كلاماً، وما فارقه لم يجب كونه كلاماً[4].

ونفى عبد الجبار في موضع آخر أن يكون الكلام معنى قائماً في النفس، وأن إثباته عارٍ من الإضرار والدليل، وأيضاً استحالة وجود الكلام المعقول عارياً من الأصوات المقطعة، واستحالة وجود الأصوات عارية عن الكلام، فلا يجب القول بوجود نوع من الكلام بدون أصوات[5].

وذكر عبد الجبار إذا تكون الكلام من حروف وأصوات مقطعة فلا بد من محل يقع فيه الكلام، لأن حكم الكلام حكم سائر المدركات في أنه يوجد في محل ويستحيل وجوده لا في محل وهو حادث في جسم من الأجسام[6]، وحقيقة المتكلم هو من فعل الكلام ووجد منه الكلام بحسب قصده

---

[1] الأشعري، مقالات، ج2، ص(190–192). انظر أيضاً: الفيومي، محمد، المعتزلة، ص141. العوا، محمد، مدارس، ص210.

[2] الجاحظ، رسائل، ج2، ص 19. عبد الجبار، شرح، ص234. انظر أيضاً: العوا، عادل، المعتزلة، ص178، 199، 203.

[3] الجاحظ، البيان، ج5، ص213.

[4] عبد الجبار، شرح، ص233. الشهرستاني، نهاية، ص279. انظر للمقارنة: ابن حزم، المفصل، ج3، ص422. انظر أيضاً: الراوي، عبد الستار، فلسفة، ص23.

[5] عبد الجبار، شرح، ص233.

[6] م.ن، ص243.

وإرادته ودواعيه، والله متكلم؛ لأنه فعل الكلام وصار به متكلماً وهذا العلم بوجود الكلام من جهته هو فعله[1].

ووفقاً لهذه المعاني التي قالت بها المعتزلة لحقيقة الكلام والمتكلم فإن كلامه تعالى ليس قديماً، وأن القرآن مخلوق بحدوث كلامه تعالى، واستدل عبد الجبار بأدلة كثيرة منها: أنه لو كان الكلام أزلياً فلا بد من أن يصادف مأموراً مخاطباً في الأزل، والكلام من غير مخاطب سفه يتعالى الله عن ذلك[2]، وقال في موضع آخر القرآن غير الله؛ لأنه يختص بصفات الحدوث التي تستحيل على الله فهو متجزئ متبعض له جزء له ثلث وأيضاً رُبع مُفصل مُحكم، وأضاف لو كان قديماً لوجب كونه مثل الله لاشتراكهِ في صفة القدم الذاتية، وما خالف الله في بعض صفاته الذاتية استحال كونه قديماً[3].

وأظهر ابن قتيبة أن فكرة خلق القرآن التي تبنى المعتزلة تعميمها ضمن فلسفتهم في العلاقة بين الذات الإلهية والصفات، أتاحت لهم فرصة تأويل القرآن؛لأنه مخلوق لله لا كلامه، والأمر مختلف بين أن يكون القرآن كلام الله لا جدال في نصوصه، أو مخلوق في مخلوقاته يمكن الاختلاف حوله وتحديد ما يناسب وما لا يناسب عصر من العصور[4].

كما استشهد عبد الجبار بآياتٍ من القرآن الكريم تشير إلى حدوث كلامه تعالى وأن القرآن مخلوق، بعد أن بين أن الذكر هو القرآن وما يدل على حدوثه[5] قوله تعالى ﴿ إِنَّا نَحْنُ نزلْنَا الذِّكْر وَإِنَّا لَهُ

---

[1] البغدادي، الفرق، ص45. ابن حزم، الفصل، ج3، ص432. انظر أيضاً: عمارة، محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية، ص(56-58).

[2] عبد الجبار، شرح، ص233.

[3] عبد الجبار، المغني، ج13، ص350. انظر للمقارنة: الإسفرايني، التبصير، ص54.

[4] ابن قتيبة، تأويل، ص109.

[5] عبد الجبار، متشابه، ص265.

لَحَافِظُونَ ﴾[1] وقوله تعالى ﴿ وَهَٰذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنزَلْنَاهُ ﴾[2]، وبين أن الذكر محدث بقوله تعالى ﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ ﴾[3].

وأورد عبد الجبار في كتابه شرح الأصول الخمسة رد خصوم المعتزلة عليهم بنفس أسلوبهم واتجاههم – وكيف رد المعتزلة عليهم – فأتوا بأدلة لإثبات قِدَم كلامه تعالى، وأن القرآن غير مخلوق فعلى سبيل المثال لا الحصر: قول خصوم المعتزلة بأنه تعالى لو لم يكن متكلماً فيما لم يزل لوجب كونه متكلماً أو ساكتاً، ويرد المعتزلة على ذلك بأنهم إذا حملوا الغائب على الشاهد فيجب أن يثبتوا كلامه تعالى من جنس كلامنا[4].

احتج الخصوم بقوله تعالى ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾[5] فلو كان القرآن مخلوقاً محدثاً لكان كُن محدثاً، وكان محدثاً له بكون أخر، فكان يجب من ذلك حدوث ما لانهاية له، وهذا فاسد ويوجب أن "كن" غير محدثة ولا مخلوقة وكذلك القول في سائر كلامه تعالى[6].

وذكر عبد الجبار رد المعتزلة بأن معنى قوله تعالى ﴿ أن نقول له كُن فيكون ﴾ أي نُكونه ونريد حدوثه فيكون، ولا يبعد ولا يمتنع عن كونه، والسبب الرئيس وراء قول المعتزلة بخلق القرآن هو دفاعهم عن وحدانية الله، فلو لم يكن القرآن مخلوقاً فهو قديم، وبذلك يكون مع الله شريكاً في القدم[7].

وبين الأشعري أن القول بخلق القرآن عند المعتزلة يتضمن انفراد الله بالقدم فهو قديم وما عداه محدث، ولو كان القرآن قديماً لكان مشاركاً في القدم وهذا غير جائز؛ لأنه يؤدي إلى تعدد القدماء، وبالتالي إلى تعدد الآلهة، فنلاحظ أن المعتزلة قالوا بخلق القرآن حفاظاً على التوحيد، وبالتالي محافظة على العقيدة إذ إن توحيد الله ركن أساسي من أركان العقيدة الإسلامية، دارت في أذهان كثير من الناس فعارضوا المعتزلة وشجعهم على تلك المعارضة اعتقادهم بأن كل مخلوق لا بد وأن يموت فإذا كان

---

[1] سورة الحجر، آية، 9.

[2] سور الانبياء، آية 50.

[3] سورة الانبياء، آية 2.

[4] عبد الجبار، شرح، ص342.

[5] سورة النحل: أية 40.

[6] ابن الخياط، الانتصار، ص(34–35).

[7] عبد الجبار، المغني، ج13، ص165.

القرآن مخلوقاً مصيره الموت، ولعل هذا السبب الذي جعل أعداء المعتزلة يتكالبون عليهم ويقفون ضدهم في هذه الفكرة[1].

5.2 العدل

وأورد عبد الجبار الأصل الثاني من الأصول الخمسة، وهو: الكلام في العدل، وهو كلام يرجع إلى أفعال القديم تعالى، وأفعاله تأتي بعد إثباته وإثبات صفاتهِ؛ فلذلك أوجبنا تأخير الكلام في العدل في الكلام في التوحيد[2].

وفي المحيط بالتكليف يُعلل عبد الجبار ترتيب هذين الأصلين –التوحيد والعدل– بهذه الشاكلة بقوله: والأصل في ذلك أن الذي يلزم العلم به أولاً هو التوحيد ويترتب عليه العدل بوجهين: أولهما أن العلم بالعدل علم بأفعاله تعالى فلا بد من تفهم العلم بذاته ليصح أن نتكلم في أفعالهِ التي هي كلام في غيره، والثاني إنما نستدل على العدل بكونهِ عالماً وغنياً وذلك من باب التوحيد فلا بد من تقدم العلم بالتوحيد لينبني العدل عليه[3].

فعرفه عبد الجبار لغة بأنهُ مصدر عدل يعدل عدلاً، كما أن الضرب مصدر ضرب يضرب ضرباً، وقد يذكر ويراد به الفعل، ويذكر ويراد به الفاعل، فإن وصف به الفعل، فالمراد به كل فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به غيره أو ليضره"[4].

وعرف المسعودي وعبد الجبار العدل في اصطلاح المتكلمين، بأن أفعاله تعالى كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه، وأنه ولي كل حسنة أمر بها و برئ من كل سيئة نهى

---

[1] الأشعري، الإبانة، ص(15–16).

[2] عبد الجبار، شرح، ص301. انظر أيضاً: الفيومي، محمد، المعتزلة، ص175. عمارة، محمد، المعتزلة والفكر الحر، ص321.

[3] عبد الجبار، التكليف، ص21.

[4] عبد الجبار، شرح، ص134. انظر للمقارنة: الفيروزأبادي، القاموس، ج4، ص13.

عنها، و كان المعتزلة يفتخرون بأنهم أهل العدل، ويتسمون به، ويطلقون على أنفسهم بأنهم أهل العدل والعدلية[1].

ويُعد أصل العدل عند المعتزلة ركيزة الدين، ومجمع الإيمان؛ لأنه كلام في أفعال الله تعالى، ولذلك أدخل المعتزلة فيه علوماً كثيرة يظهر ذلك واضحاً من كلام عبد الجبار حيث يقول: "ومن العدل أن لا يخل بما هو واجب عليه، وكذلك الوعـــــد والوعيد داخل في العدل، ومن العدل أن لا يخلف ولا يكذب وكذلك المنزلة بين المنزلتين داخــل فـــي بـــاب العــدل... وكذا الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"[2].

وحكمَ المعتزلة على المخالف في هذه العلوم بالكفر؛ لأنه أخل بمبدأ العدل، وقال على الله بما لا يليق به من القبيح، وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: وأما من خالف في العدل، وأضاف إلى الله تعالى القبائح كلها، من الظلم والكذب، وإظهار المعجزات على الكذابين وتعذيب أطفال المشركين بذنوب آبائهم، والإخلال بالواجب، فإنه يكفر[3].

أورد المسعودي وعبد الجبار أن ما نادت به المعتزلة يتنافى تماماً مع ما قالت الجبرية الذين يقولون إن الإنسان خاضع خضوعاً تاماً للإرادة الإلهية وليس له أي قدر من حرية الاختيار، وكان أول من قال بالاختيار معبد الجهني بالبصرة وغيلان الدمشقي بدمشق، فقد أنكروا إضافة الخير والشر إلى القدر ونسج على منوالهم واصل بن عطاء وكان تلميذ الحسن البصري، وتَلمذَ له عمرو بن عبيد وزاد عليه في مسائل القدر[4].

وأورد عبد الجبار والشهرستاني قول غيلان الدمشقي أن الإيمان بالله هو المعرفة الثانية، معنى ذلك أن معرفة الله عنده هي نتيجة لفعل إنساني هو النظر، وهذا يدل أن قضية المعرفة عند غيلان مرتبطة

---

[1] المسعودي، مروج، ج3، ص234. عبد الجبار، شرح، ص133. المختصر، ج1، ص233. انظر أيضاً: الضويحي، علي، آراء، ص125.

[2] عبد الجبار، شرح، ص(122-123)، المحيط، ص 19. أنظر أيضاً: الشيبي، صالح، الأصول، ص88.

[3] عبد الجبار، شرح، ص125.

[4] المسعودي، مروج، ج4، ص354. عبد الجبار، المغني، ج14، ص75. شرح، ص134. أنظر أيضاً: زينة، حسني، العقل، ص87.

بالقدرة الإنسانية وحرية الاختيار، وكان جهم بن صفوان بالكوفة على رأس القائلين بالجبر، وقد أنكر أي قدرة للإنسان على الفعل حيث يثبت القدرة لله وحده، فكان يقول أن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا إختيار، وإنما يخلق الله الأفعال فيه كما يخلقها في الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تُنسب إلى الجمادات، فيُقال أثمرت الشجرة، فالأفعال كلها جبر وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً كان جبراً[1].

وأدان عبد الجبار القائلين بالجبر؛لأن القول بالجبر يؤدي إلى انهيار النظام الاجتماعي وهدم قانون السببية والشرع والدين[2].

ويقول الجاحظ: إن الإنسان خُلِقَ جتماعياً بطبعه ووجوده بمجتمع حر مختار يجعله مسؤولاً عن أفعاله، لكن القول بأنه ليس حراً ولا مختاراً ولا فاعلاً لأفعاله فهذا قول يناقض نفسه؛ لأنه كيف يجب على قولهم الآ يحسن نصب الأئمة والأمراء لأنهم أنما ينصبون لمنع الظالم عن ظلمه والانتصاف منه للمظلوم، والزام الأحكام والقيام بالحدود، وكل ذلك يصح متى كان للعبد فعل واختيار، لكن إذا كان الله خالقاً لأفعالهم فكيف يعاقبون عليها[3].

فمن الشيء الطبيعي القول بأن الجبر يهدم قانون السببية الذي يرتكز عليه العالم، ومن المعقول أن تنسب أفعال الإنسان اليه بحيث تكون هناك علاقة بين الأسباب ومسبباتها، فيقول عبد الجبار في ذلك: "لا أعلم أحداً موحداً ولا ملحداً إلا وقال: إن في هذا العلم أشياء خفيفة إذا خُليت وما طبعت عليه علت كالنار والدخان، وأشياء ثقيلة من شأنها الهبوط إذا خُليت وما عليه تركت كالحجارة، وإن الحي يتحرك بذات نفسه والميت بحركة غيره، وهكذا قول الناس أجمعين"[4].

---

[1] عبد الجبار، المغني، ج8، ص217. الشهرستاني، الملل، ج1، ص87.

[2] عبد الجبار، المغني، ج8، ص217. انظر أيضاً: الضويحي، علي، آراء، ص125

[3] الجاحظ، الحيوان، ج4، ص(90-91).

[4] عبد الجبار، المغني، ج8، ص(217-219). انظر أيضاً: الراوي، عبد الستار، فلسفة، ص67، 77.

وأكد الأشعري أن الفكر المعتزلي يكشف لنا عن الصلة بين موضوع السببية وبين الحرية والجبر أي القضـاء والقدر؛ لأن المعتزلة أثبتت لبعض الحوادث مؤثراً غير الله فقالوا إن الإنسـان فاعل محدث مخترع ومنشيء على الحقيقة دون المجاز[1].

ورأى عبد الجبار بالرغم من أنّ المعتزلة أكدوا أن الانسان هو الذي يخلق أفعاله، إلا أنهم نسبوا بعض الأفعال إلى أسباب مجهولة وهذا يدل على التردد، لكنهم يعترفون بتأثير الأسباب في مسبباتها على وجه الضرورة والتلازم، لأن الفعل المتولد بنظرهم يعتمد على القول بالأسباب فخاصته هي اختلاف المتولدات بحسب اختلاف أسبابها[2].

وأورد ابن قتيبة والأشعري تأثر فرقة الزيدية بالمعتزلة فتكلمت بالقدر وأفعال العباد، وقالت إن أفعالهم حادثة من جهتهم؛ لأن الفعل لا يقع من العبد حسب قصدهِ ودوافعهِ، كما ينتفي عن العبد بحسب كراهيته وصوارفه[3].

واتفق أهل العدل كما أورد عبد الجبار أن العباد خالقون لأفعالهم، وأن الله أقدرهم على ذلك، وشـذ عن هذا الإجماع ضـرار بن عمرو فوافق أهل السـنة على أنها مخلوقة لله، كما شـذ معمر والجاحظ فقالا: إن أفعال العباد من فعل الطبيعة أي اضـطرارية كفعل النار للإحراق، وهي إنما نُسـبت إلى فاعلها مجازاً[4].

وبين الشهرستاني أن المعتزلة لم ينكروا العلم الأزلي، فالله عندهم لم يزل عالماً بكل ما يكون من أفعال خلقه لاتخفى عليه خافية، كذلك لم تُنكر المعتزلة القدرة التي يعمل بها الإنسان من الله، ويقول واصل بن عطاء: العبد فاعل للخير والشر، والرب تعالى أقدره على ذلك كله[5].

---

[1] الأشعري، مقالات، ج2، ص197.

[2] عبد الجبار، المغني، ج14، ص56. شرح، ص307.

[3] ابن قتيبة، عيون، ج2، ص45. الأشعري، مقالات، ج2، ص199.

[4] عبد الجبار، المغني، ج8، ص5. انظر أيضاً: الشيبي، صالح، الأصول، ص97.

[5] الشهرستاني، الملل، ج1، ص51.

نبع التصور الأساسي للفعل الإلهي في أصل العدل عند المعتزلة في معظمهِ للرد على الثنوية أولئك الذين نسبوا الشر في العالم إلى إله آخر غير إله الخير أو النور كما يدعون؛ لأنه ليس من المعقول أن يَصدُر الشر عن إله حكيم، فقال عبد الجبار: ليس كل ما تكرهه النفس قبيحاً، وإنما القبح ما كان ضرراً خالصاً أو عبثاً محضاً وكل ذلك من الله محال[1].

وقد اتفق المعتزلة أن الله عادل لا يفعل الظلم ولا يجور على عباده ولذلك حكموا بنفي القدر وجعلوا الإنسان حراً في اختيار أفعاله مسؤلاً عنها، فعدوا أنفسهم بذلك أنصار العدالة الإلهية، فلذلك أطلقوا على أنفسهم أهل العدل، وقد كفرَّ المردار من قال بالجبر وكفرَّ أيضاً الشاك في كفره والشاك في الشاك إلى ما لا نهاية وكان يدافع في مجلسه عن العدل الإلهي[2].

وعدَّ الأشعري المعتزلة أنصار العدالة الإلهية لذا نفوا عن الله المحاباة وقالوا إنه ساوى بين العقلاء في النعم الدينية، ولم يخص الأنبياء بشيء من التوفيق والعصمة ولا بشيء من نعم الدين دون سائر المكلفين[3]. وأورد عبد الجبار قول إبراهيم بن سيار النظام: بأن الله لا يقدر أن يزيد من نعيم أهل الجنة ولا ينقص من عذاب أهل النار شيئاً، ولقد أخذ النظام من الثنوية قولهِ بأن فاعل العدل لا يقدر على الجور والكذب[4]، ولقد كفَّرتهُ البصرية من المعتزلة وقالوا: بأن القادر على العدل يجب أن يكون قادراً على الظلم والصدق، واتبعت قول أبي الهذيل العلاف في أنه يجب أن يكون قادراً على الكذب، وإن لم يفعل الظلم والكذب لقبحهما، وعلم بذلك؛لأن القادر على الشيء يجب أن يكون قادراً على ضده، فإذن قال إبراهيم النظام: "إن الله لا يقدر على الظلم والكذب فلا يكون قادراً على الصدق والعدل"[5].

---

[1] عبد الجبار، المغني، ج8، ص56.

[2] عبد الجبار، المغني، ج13، ص98. انظر أيضاً: يوسف، هانم، أصل، ص(76-77).

[3] الأشعري، مقالات، ج1، ص293.

[4] عبد الجبار، المغني، ج13، ص98.

[5] ابن الخياط، الانتصار، ص45. ابن حزم، الفصل، ج1، ص98.

وذكر الأشعري أن عيسى ابن صُبيح المردار يزعم أن الله قادر على أن يظلم ويكذب ولو فعل مقدورهِ من الظلم والكذب لكان إلهاً ظالماً كاذباً[1]، وأورد الشهرستاني قول المعتزلة إن كل أمر فهو مريد له والرب تعالى أمر عباده بالطاعة فهو مريد لها، إذ من المستحيل أن يأمر الله عباده بالطاعة ثم لا يريدها[2].

وبين الجاحظ وابن قتيبة وعبد الجبار اتفاق المعتزلة على نفي الظلم عن الله لكنها اختلفت في قدرته على فعله، فأبو الهذيل العلاف يقول: "إن الله يقدر على الظلم لكنه لا يفعله لحكمته ورحمته، ولأن الظلم لا يصدر إلا عن نقص، ولا يجوز النقص عليه تعالى، ولأن القدرة عند أبي الهذيل قدرة على الفعل وعلى ضده"[3]، ونادت بذلك أكثر المعتزلة ولا سيما البصريين، وكانوا على رأي واصل بن عطاء بأنه لا يجوز أن يقع من الله الشر كالأمراض والقحط، لكن خالفهم بذلك عباد بن سليمان فأنكر أن يخلق الله شيئاً من الشر أصلاً، ووافقهم على أنه يقدر على الشر ولا يفعله[4].

ورأى ابن قتيبة والأشعري إجماع المعتزلة على عدلهِ تعالى وأنهُ لا يفعل الظلم، وإنما يريد الخير لعباده، لذلك حكموا بنفي القدر وجعلوا الإنسان حراً مختاراً في أفعاله مسؤلاً عنها، حتى إنهم رفضوا بأن الأرزاق مقدورة، فالله لا يقسم الأرزاق إلا على الوجه الذي أمر به الشرع، ولا يرزق الناس الحرام، كما أن الأرزاق يجوز أن تزيد بالطلب وتنقص بالتواني، وقالوا لا يجوز أن يلوم الله الأطفال في الأخرة ويعذبهم[5].

وانفرد الأشعري بالقول إن المعتزلة أجمعت على أن الله خلق عباده لينفعهم لا ليضرهم، وإن ما كان من الخلق غير مكلف فإنما خلقه لينتفع به المكلف ممن خلق، وليكن عبرة لمن يخلقه ودليلاً[6].

---

[1] الأشعري، مقالات، ج1، ص275. انظر أيضاً: يوسف، هانم، أصل، ص78.

[2] الشهرستاني، نهاية، ص254. انظر أيضاً: الضويحي، علي، آراء، ص125.

[3] الجاحظ، رسائل، ج2، ص18. ابن قتيبة، عيون، ج2، ص89. عبد الجبار، شرح، ص657.

[4] ابن حزم، الفصل، ج1، ص60.

[5] ابن قتيبة، عيون، ج2، ص56. ص78. الأشعري، مقالات، ج1، ص299.

[6] الأشعري مقالات، ج1، ص(317-318). انظر للمقارنة: البغدادي، الفرق، ص(70-73).

أجمع الأشـــعري وعبد الجبار أن اللطف الإلهي هو أن يختار الإنســـان الواجب ويتجنب القبيح أو أن يكون ما عنده أقرب إما إلى اختيار الواجب وترك القبيح ويســـمى أيضـــاً توفيقاً وربما يســـمى عصـمة أو هدى، وقيل هو كل ما يوصـل الإنسـان إلى الطاعة ويبعده عن المعصـية، والعقل هو أول مقتضـــيات التكليف؛لأن الداعي إلى التكليف هو الداعي إلى اللطف، ولا يحصـــل اللطف إلا باختفاء الفساد[1].

وانفرد الأشعري بالقول إن اللطف هداية بمعنى أن الله يزيد المؤمنين فوق إيمانهم فوائد وألطافاً، أو بمعنى غمرهم بألطافهِ، فدَلَهم وبين لهم طريق الصواب، ويَسوقَهم في الآخرة إلى الجنة وذلك ثواب من الله يفعله بهم في الدنيا، وإذا كان الله كلف عباده فلذلك يقتضي منه إزاحة العلل وتسير الأسباب التي تجعل المكلف أقرب إلى فعل ما كُلف به، لذلك قد يُراد باللطف "التوفيق والتسديد" إذا فعلهُ الله وفق الإنسان إلى الإيمان فيكون ذلك توفيقاً، فالله لا يفعل عبثاً بل لحكمة وغرض، وهذا يستوجب منه إكمال الفعل والإقدار عليه، وغرض تكليف الله للإنسان المنفعة، فيجب أن لا تخلو أفعاله من ألطاف تقوي الدواعي وتزيد الصوارف[2].

وبقوة الدواعي وازدياد الصوارف يقول عبد الجبار: "يستطيع المرء أن يختار الواجب ويتجنب القبيح، كل ذلك لا يخرج الفعل كونه واقعاً من الإنســـان بحســـب القدر الموجودة فيه وبتوجيه من إرادتهِ واختيارهِ، وقد يقع اللطف من الإنســـان عندما يتحرز من الضـــرر، وهو يقع من الله على ســـبيل الإيجاب بل حتى يكتمل به معنى التكليف فلا بد أن يفعله الله حتى يكون مزيجاً لعلة المُكلف وكي لا ينتقص غرضه بمقدمات التكليف"[3].

---

[1] الأشعري، مقالات، ج2، ص134، 136، 143.عيد الجبار، المغني، ج13، ص(45-47).

[2] الأشعري، مقالات، ج1، ص261. انظر للمقارنة: البغدادي، أصول، ص98. انظر أيضاً: الراوي، عبد الستار، فلسفة، ص(69-70).الضويحي، علي، آراء، ص129.

[3] عبد الجبار، شرح، ص519. انظر أيضاً: يوسف، هانم، أصل، ص(79-80).

فأرسل الله الانبياء لطفاً بالعباد، ولكن بعث الرسل لا يُلجئ الإنسان إلى الإيمان؛ لأن كل الدواعي والألطاف إنما تقف عند حد حرية الاختيار، فالله لم يدخر عن عباده من الألطاف التي بها يرتدون عن الزيغ من غير إلجاء وإلا لارتفع التكليف وما كان هناك مبرر للحساب[1].

بينما أورد الشهرستاني ما ذهب إليه بشر بن المعتمر ومن تابعه بالقول أن اللطف لا يجب على الله، لأنه لو وجب عليه لما وجد عاص في العالم، لأن ما من مكلف إلا وفي مقدور الله من الألطاف ما لو فعل به لاختار الواجب وتجنب القبيح، فلما وجدنا في المكلفين من عصى الله ومن أطاعه فظهر أن اللطف لا يجب على الله[2]، وبرر ذلك عبد الجبار بقوله :إن الله أعطاهم العقل والقدرة وأرشدهم بالدعوة والرسالة وذلك ليمكنهم من إزاحة عللهم[3].

وطبقاً للعدالة الإلهية أشار عبد الجبار والشهرستاني إلى قول المعتزلة بفكرة الصلاح والأصلح، بمعنى أن كل فعل من أفعال الله لا يخلو من الصلاح والخير وليس ذلك فحسب وإنما لا يقدر تعالى أن يعطي عباده أصلح مما أعطاهم؛ لأنه لو كان عندهم أصلح مما أعطاهم ومنعه عنهم لكان بخيلاً ظالماً، وأول من وضع هذه العقيدة الخطيرة في تاريخ الاعتزال هو إبراهيم النظام وتبعه سائر المعتزلة[4].

فاتفقت المعتزلة أن الله لا يفعل إلا الصلاح والخير ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد، واختلفت في الصلاح الذي يقدر الله عليه على ثلاثة أقوال أوردها الأشعري فقال: رأى بعضهم ان الله يقدر على صلاح الخير جمعيه، ورأى أخرون لا غاية لما يقدر الله عليه من الصلاح، وقال البعض إن الله يقدر أن يفعل بعباده شيئاً أصلح من شيء، وقد يجوز أن يترك فعلاً هو صلاح إلى فعل أخر[5].

---

[1] الأشعري مقالات، ج1، ص(317–318). عبد الجبار، المغني، ج13، ص(7–9). انظر أيضاً: بدوي عبد الرحمن، مذاهب، ج1، ص294. أحمد، صبحي، في علم، ج1، ص154.

[2] الشهرستاني، نهاية، ص(398–400). انظر أيضاً: يوسف، هانم، أصل، ص82.

[3] عبد الجبار، المغني، ج13، ص200. انظر أيضاً: الراوي، عبد الستار، فلسفة، ص(70–71).

[4] عبد الجبار، المغني، ج13، ص81. الشهرستاني، نهاية، ص397. انظر أيضاً: الفارس، فرحان، أثر، ص35.

[5] الأشعري، مقالات، ج1، ص315.

ورأى الشـهرسـتاني أن إبراهيم النظام أخذ مفهوم الصـلاح من قدماء الفلاسـفة وربما اقتبسـهُ عن اللاهوت المسيحي فإن رجال الكنيسة نادوا بالأصلح ولا سيما يحيى الدمشقي[1]، كما ذكر في موضع آخر اتفاق الجبائي وابنه أبي هاشـم على أن الله لم يدخر عن عباده شـيئاً مما علم أنه إذا فعل بهم أتوا بالطاعة والتوبة من الصـلاح والأصـلح واللطف؛ لأنه قادر جواد وحكيم لا يضـره الإعطاء ولا ينقص من خزائنه المنح[2]، وروى أيضـاً ما قاله إبراهيم النظام أن الله لا يقدر أن يزيد يفعل بعباده خلاف ما فيه من صـلاحهم ولا يقدر أن ينقص من نعيم أهل الجنة ذرة؛ لأن نعيمهم صـلاح لهم والنقصان مما فيه من الصلاح ظلم عنده، كذلك لا يقدر أن يزيد أو ينقص من عذاب النار ذرة، ثم لا يقدر الله أن يغني فقيراً وأن يمرض صـحيحاً والعكس إذا علم أن الحالة التي هو عليها أصـلح له[3].

إلا أن معتزلة البصرة أنكروا ما ذهب إليه البغداديون من فكرة الوجوب هذه وعدوها أن الله لم يدخر عن عباده شيئاً مما علم أنه لو فعله بهم لكان لهم فيه مصلحة ومنفعة، وعلى هذا الأساس رتب عبد الجبار رأيه في حقيقة الصلاح والأصلح، قائلاً: أما الأصلح فهو الأقرب إلى الخير المطلق ولما كان كل شيء في العالم يسير نحو الصلاح العام كان هذا الصلاح هو الغاية من خلق العالم[4]، ولم نفصل القول كثيراً في اختلافات المعتزلة بهذا الإطار بل نقول إنهم على مختلف نزعاتهم كانوا يرون الصلاح والأصلح هما من ضمن العناية الإلهية بهذا العالم[5].

تتصل مسألة الحسن والقبيح بالعدل الإلهي فإذا اقتضى العدل أن تكون أفعاله كلها حسنة فلا بد من معرفة الحسن والقبيح من الأفعال، فقال عبد الجبار في ذلك: "إنه من لم يعلم الفرق بين الحسن والقبيح لم يصح منه أن ينزه الله عن تلك المقبحات، ويضيف إليه المحسنات، وهذه النظرية تتصل بحرية الإرادة؛لأن الأفعال الاختيارية هي التي يقع عليها المدح والذم، فالمدح للأفعال الحسنة والذم

---

[1] الشهرستاني، الملل، ج1، ص88. انظر أيضاً: الكساسبة، محمد، قضية، مج4، ع2، ص(245-246).

[2] الشهرستاني، نهاية، ص400.أنظر للمقارنة: ابن حزم، الفصل، ج3، ص92.

[3] الشهرستاني، الملل، ج1، ص81. نهاية، ص401. انظر أيضاً: يوسف، هانم، أصل، ص87، 88.

[4] عبد الجبار، شرح، ص(519-520). أنظر للمقارنة: ابن الخياط، الانتصار، ص65. انظر أيضاً: الضويحي، علي، آراء، ص129.

[5] ابن حزم، الفصل، ج3، ص93.

للأفعال القبيحة، وإيماناً من المعتزلة بسلطة العقل أرجعوا هذا المقياس إليه[1]، وأكد الجاحظ أن الله لا ينسب إلى نفسه القبيح[2].

واتفق الأشعري وعبد الجبار والشهرستاني أن أصول المعرفة عند المعتزلة واجبة قبل ورود السمع، والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل فهو الحاكم الأول عندهم، واعتناق الحسن واجتناب القبح واجب[3]، وأكد عبد الجبار أن معرفة الواجب لا تقتصر على العقل وحدهُ بل لا بد من السمع، فالعقل والسمع طريقان للمعرفة، فالمعتزلة يرون أن الحسن والقبيح صفتان ذاتيتان في الأفعال وذلك لأنهما صفتان ذاتيتان على الوجود، فالموجب للقبح والحسن صفات الأفعال ذاتهما، فالكذب يقبح لأنه كذب وكفر النعمة لأنه كفر، وكذلك القول بالحسن[4].

عدَّ الأشعري وعبد الجبار صدور التكليف من جهة الله، دليلاً على عدلهِ وحكمتهِ، فتعالى لا يختار يفعل القبيح ولا يفعلهُ، وهناك فرق بين تكليف المؤمن والكافر هو أن المؤمن أحسن الاختيار لنفسه واستعمل عقله فأمن، بالمقابل لم يحسن الكافر لنفسه لشقاوته فلم يؤمن، وذلك لا يخرج القديم تعالى من أن يكون متفضلاً عليهما جميعاً[5].

والتكليف كما روى الجاحظ والشهرستاني هو الدليل الأول الذي يستدل به المعتزلة على أن الله حَمَّل الإنسان مسؤولية فعله وكلفه بالطاعة والعبادة ولذا جعله حر الإرادة مختاراً لقوله تعالى ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾[6]، فمن الناحية النفسية يحس الإنسان أنه إذا كان حراً مختاراً في

---

[1] عبد الجبار، المغني، ج14، ص384. انظر أيضاً: الشيبي، صالح، الأصول، ص98. يوسف، هانم، أصل، ص(90-91).

[2] الجاحظ، البخلاء، ج3، ص6. انظر أيضاً: العيد، سليمان، الوعد، ص93. الفيومي، محمد، المعتزلة، ص167.

[3] الأشعري، مقالات، ج2، ص195. عبد الجبار، المغني، ج14، ص384، شرح، ص565. الشهرستاني، نهاية، ص403. أنظر للمقارنة: : ابن المرتضى، المنية، ج2، ص171. انظر أيضا: دغيم، سميح، فلسفة، ص275.

[4] عبد الجبار، المغني، ج6، ص52، 59، 105. انظر للمقارنة: الإسفراييني، التبصير، ص450. انظر أيضاً: الكساسبة، محمد، قضية، مج4، ع2، ص(245-246).

[5] الأشعري، مقالات، ج2، ص197. عبد الجبار، شرح، ص358.

[6] سورة الذاريات: آية 56.

أفعاله فإنه هو المسؤول عن نتيجتها، لذا يعمل جاهداً على فعل الحسن وترك القبيح، لكن إذا شعر أنه مجبور على أفعاله فهذا يدعوه إلى التواكل وتبرير العصيان[1].

وبين الأشعري وعبد الجبار أن غرض الله من التكليف ليس إلا تعريض المكلف لثواب، فأنكر المعتزلة جميعهم أن يكلف الله عبداً ما لا يقدر عليه استناداً لقوله تعالى ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ ولا يتحقق الوسع إلا بإكمال العقل والقدرة على الفعل، ولا يتم الغرض من الفعل إلا بإثبات الجزاء ولتجزى كل نفس بما كسبت، فأصل التكليف صلاح، والجزاء صلاح وأبلغ ما يمكن في كل صلاح هو الأصلح، ولا يصح أن يُكلف الفعل الذي يُعلم باضطرار ولا يُكلف ما هو لطف فيه والتكليف لا يصح إلا بالإرادة[2].

لذلك بَطُلَ قول الجاحظ وثمامة بن أشرس اعتبارهم أن جميع أفعال الإنسان من الله، وإنما تحدث منهم بالطبع ما عدا الإرادة التي يعدونها الفعل الإنساني الذي يترتب عليه المسؤولية ومن ثم يأخذ جزاءه من الله، وفي هذا يقول عبد الجبار: "ومنهم من يقول إن الإنسان إنما يفعل الإرادة فقط دون ما عداه وهذا قول الجاحظ وثمامة، واختلفوا فيما سوى الإرادة، فقال الجاحظ: إنها تقع من الإنسان بطبعه وانها ليس باختيار لهُ، وقد يلاحظ أن قول الجاحظ هذا يؤدي الى نوع من الجبرية ما دام هو طبع أي من خلق الله في الإنسان[3].

وهذا يتضح أن التكليف واجب على الإنسان العاقل الراشد وهذا تكريم من الله له عن باقي مخلوقاته، كما أن فيه دليلاً أيضاً على عظمة الله في هذا التكليف؛ لأنه لو قام به العبد خير قيام، فمعنى هذا إيمانهِ بالربوبية على وجه الغيب، كما يدل أيضاً على الاتصال بين الله والعبد فبالتكليف يدوم الاتصال بين الله وخلقه من غير إلجاء، بل بالاختيار الحر والتقبل الحسن، فالتكليف هو الصلة

[1] الجاحظ، رسائل، ج1، ص145. الشهرستاني، نهاية، ص(401-403). انظر للمقارنة: ابن المرتضى، المنية، ج2، ص171.
[2] الأشعري، مقالات، ج1، ص327. عبد الجبار، شرح، ص515. -انظر أيضاً: أمين، أحمد، ضحى، ج3، ص723.
[3] عبد الجبار، المغني، ج9، ص(11-12)، ج11، ص384. انظر للمقارنة: السبحاني، بحوث، ج3، ص497. انظر أيضاً: دغيم، سميح، فلسفة، ص276.

بين الإرادة الإلهية والإنسـانية، ومناط التكليف هي الأفعال الأنسـانية؛ لأن الله منحنا الإرادة وحرية الاختيار، ولذلك أكد المعتزلة على القول بنسبة أفعال الإنسان إليه[1].

أما مسـألة الإرادة –أي علاقة إرادة الله بالكائنات–، فوجهة نظر المعتزلة فيها كما رأى عبد الجبار أن مريد الخير خَيِّر، ومريد الشر شرير، ومريد العدل عادل، ومريد الظلم ظالم؛ فلو كانت إرادة الله تتعلق بكل ما في العالم من خير وشـر لكان الخير والشـر مرادين لله، فيكون المريد موصـوفًا بالخيرية والشرية والعدل والظلم، وذلك محال على الله، فهو يقول: ﴿ وما الله يريد ظلماً للعباد ﴾[2].

وأورد الأشعري أن الله أراد ما كان من الأعمال خيرها، وتجنب شرها، وما لم يكن خيراً ولا شراً فهو تعالى لا يريده ولا يكرهه، وبعبارة أخرى: إن الله مريد فلا أمر به من الطاعات أن يكون، فهو يريد منا أن نأتي بالصـلاة والزكاة، وأن نوحد الله ونؤمن برسـله، ولا يريد منا المعاصـي، فلا يريد الكفر والفسوق والعصيان؛ أما المباحات فلا يريدها ولا يكرهها[3].

وبين عبد الجبار ما رواه خصومهم في هذه المسألة أن الله مريد للجميع ما كان، غير مريد لما لم يكن، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، فالمعتزلة يقولون إن كُفر الكافرين وعصيان العصاة لم يردها الله، وخصومهم يقولون أرادهما، ودافع المعتزلة عن رأيهم بقولهم بأن الله لو كان مريداً لكُفر الكافر، ومعاصي العاصي، ما نهاه عن الكفر والعصيان، وكيف يتصور أن يريد الله من أبي لهب أن يَكفر ثم يأمرهُ بالإيمان وينهاهُ عن الكفر، ولو فعل هذا أحد من الخلق لكان سفيهاً تعالى الله عن ذلك علواً كبيرا، ولو كان كفر الكافر وعصيان العاصي مرادين لله ما استحقا عقوبة، ولكان عملهما طاعة لإرادته[4].

واستحضر عبد الجبار آيات قرآنية كثيرة تدل على أنهُ تعالى لا يريد ما نهى عنه[5] كقوله عز وجل: ﴿ سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ

---

[1] ابن الخياط، الإنتصار، ص56. انظر أيضاً: محمود، أحمد، في علم، ص340.

[2] عبد الجبار، شرح، ص566. انظر أيضاً: الفارس، فرحان، أثر، ص45.

[3] الأشعري، مقالات، ج1، ص(157–158)، ج2، ص178.

[4] عبد الجبار، شرح، ص(569–570).

[5] م.ن، ص(569–570). انظر أيضاً: دغيم، سميح، فلسفة، ص276.

قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾[1].

5.3 وعده ووعيده

يتصل هذا الأصل بأصل العدل وينبثق منه، إذ إنهُ يقوم على ضرورة مجازاة المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته، ولا يجوز أن يخلف الله وعده ووعيده، وذلك أمر يقتضى به العدل.

وعَرَّف عبد الجبار الوعد أنه الخير المتضمن إيصال النفع إلى الغير أو دفع الضرر عنه في المستقبل سواء أكان حسناً مستحقاً أم لا، وذلك مثل وعد المطيعين بالثواب، ووعدهم بالتفضل مع أنه غير مستحق لهم[2].

أما الوعيد فعرفه بأنه هو الخبر المتضمن إيصال الضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه في المستقبل سواء أكان حسناً مستحقاً أم لا، فكما أن الله توعد العصاة بالعقاب وهذا حسن مستحق لهم يمكن أن يقال توعد السلطان إنساناً بإتلاف نفسه وهتك حرمه ونهب أمواله مع أنه لا يستحق ولا يحسن[3].

ويقول الشهرستاني اتفقت المعتزلة على أن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة، استحق الثواب والعوض، والتفضل معنى آخر وراء الثواب، لكن إذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها استحق الخلود في النار، إلا أن عقابه أخف من عقاب الكفار، وسموا هذا النمط وعداً ووعيداً[4].

وأورد المسعودي أن القول بالوعيد هو أن الله لا يغفر لمرتكب الكبائر إلا بالتوبة، وأنهُ صادق في وعدهِ ووعيدهِ لا مبدل لكلماتهِ[5]، ونلاحظ أن المسعودي يوجز لنا رأي المعتزلة في وجوب الوعد

---

[1] سورة الأنعام: آية 148.

[2] عبد الجبار، شرح، ص135، 223.

[3] م. ن، ص233.

[4] الشهرستاني، الملل، ج1، ص69. انظر أيضاً: الضويحي، علي، آراء، ص135.

[5] المسعودي، مروج، ج4، ص188.

والوعيد، بأن الله لا يغفر لمرتكب الكبائر إلا بالتوبة ولا يخلف وعده ولا وعيده، مع أن خلف الوعيد كرم والله أكرم الأكرمين[1].

ويُبين عبد الجبار في كتابهِ شرح الأصول الخمسة وجوب الوعد والوعيد عند المعتزلة، فعلوم الوعد والوعيد فهو العلم بأن الله وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة، ولا يجوز عليه الخلف والكذب[2]، وقال في موضع آخر إنه سبحانه لو كذب في وعده ووعيده وأخلفهما لكان ذلك فساداً في التدبير، والله منزه عن ذلك[3].

ويقول عبد الجبار إن المخالف لهم في هذا الأصل إما أن يخالف في أصل الوعد والوعيد، وهذا المخالف يُعدّ من المخالفين ليس للمعتزلة فقط، وإنما هو مخالف لنبوة محمد (ص)، أما من يخالف في الوعيد بقوله: وعد الله وتوعد ولكن أن يخلف في وعيده ويرد عليه عبد الجبار أن الخلف في حق الله كذب، والكذب قبيح، والله لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه ولغناه عنه[4]، مستدلاً بقوله تعالى: ﴿ مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ﴾[5].

وصرح عبد الجبار لو جاز الخلف في الوعيد لجاز في الوعد لأن الطريق في الموضعين واحدة الخلف في الوعيد ليس كرماً، لأن الكرم من المحسنات والكذب قبيح بكل وجه فكيف يكون كرما؟[6].

واتفق الأشعري وعبد الجبار على أن الله منفذ وعده ووعيده، وأنه لا يمكن أن يخلف وعده ووعيده بأن يعفو عن العاصي، متجاهلاً كل النصوص القرآنية الدالة على عفو الله وكرمه، ويرى أن الخلف

---

[1] م. ن، ج4، ص189. انظر أيضاً: العيد، سليمان، الوعد، ص(93-94).

[2] عبد الجبار، شرح، ص614.

[3] عبد الجبار، المغني، ج14، ص43. انظر للمقارنة: ابن حزم، الفصل، ج3، ص145.

[4] عبد الجبار، شرح، ص615.

[5] سورة ق: آية 29.

[6] عبد الجبار، شرح، ص615. انظر للمقارنة: البغدادي، الفرق، ص72.

يعد من الله كذباً، لاستحالة عزم الله على الفعل، وأنه تعالى أخبر عن فعل ولا بد أن ينجزه، وإن لم يفعل كان ذلك كذباً منه تعالى[1].

ومن المسائل التي تطرق إليها عبد الجبار وأجمعت عليها المعتزلة تحت هذا الأصل: ما يستحقه الإنسان بفعله إما أن يكون مدحاً وما يتبعه من ثواب ذلك الذي لا يكون إلا عن طاعة، وإما ذماً وما يتبعه من عقاب ناتج عن معصية، وهنا ضرب من المدح لا يتبعه الثواب من الله تعالى وهو المدح المقابل لنعمة، وكذلك الذم لا يتبعه العقاب من جهة الله.

وأورد الأشـــعري وعبد الجبار في موضـــع آخر الشـــرط الذي يجب أن يتوفر في الفعل الذي يليه العقاب من الله هو أن يكون قبيحاً، بشرط أن يعلم الفاعل الذي يستحق العقاب قبح فعلهِ، وعلى هذا فالصبي لا يستحق العقاب على فعل القبيح، لأنه لا يعلم قبحه، أما الفعل الذي يستحق الثواب من الله يجب أن تكون له منفعة زائدة على حســـنه، والفاعل الذي يســـتحق الثواب يكون عالماً بأن له صفة زائدة على حسنه، ولهذا فالصبيان لا يستحقون على أفعالهم المدح كونهم لا يعلمون أن لها صفة زائدة على الحسن[2].

ورأى الجاحظ وعبد الجبار أن الإنسان يستحق بفعله للطاعة واجتنابه للقبيح المدح الذي يلحقه الثواب من الله تعالى والذي يعبر عنه هنا بالوعد، كما يستحق العبد بفعله للمعصية الذم الذي يتبعه العقاب من الله تعالى والذي يعبر عنه هنا بالوعيد، وهذا الاستحقاق إنما يكون بصفة مضطردة أي على طريق الدوام[3].

وذكر عبد الجبار أن البصـــريين من المعتزلة يرون أن العبد إنما ينال الثواب والعقاب عن طريق الاســـتحقاق، وهذا مخالف للبغداديين الذين يرون أن الثواب والعقاب يجب على الله من حيث الجود

---

[1] الأشعري، مقالات، ج1، ص160.ج2، ص234. عبد الجبار، شرح، ص137. المغني، ج13، ص455. انظر أيضا: الفارس، فرحان، أثر، ص43.

[2] الأشعري، مقالات، ج2، ص221. اللمع، ص59. عبد الجبار، المغني، ج13، ص453. انظر للمقارنة: ابن حزم، الفصل، ج3، ص65.

[3] الجاحظ، رسائل، ج3، ص234. عبد الجبار، شرح، ص(611-614). انظر أيضاً: الضويحي، علي، آراء، ص135.

(التفضل)[1]، واتضح من ذلك تصور الشهرستاني لنيل الثواب والعقاب للعبد عن طريق الاستحقاق – عند المعتزلة – حينما يقول: "فمن نجا بفعله استحق الثواب ومن خسر فبفعله استوجب العقاب"، إنما هو تصوير لرأي البصريين فقط[2].

وأشار عبد الجبار لحجة البصريين من المعتزلة على ما ذهبوا إليه بأن الله تعالى كلفنا القيام بأفعال ولا بد أن يكون في مقابلها من الثواب ما تستحقه، وإن لم يكن في مقابل هذه الأفعال ثواب كان القديم تعالى ظالماً عابثاً بناء على نظريتهم في العدل الإلهي[3].

ويرى بصـريو المعتزلة أن ما قررهُ البغداديون من أن الثواب يجب من حيث الجود ظاهر للتناقض، لأن الجود هو التفضـــل والتفضـــل هو ما يجوز لفاعله فعله وعدم فعله، والواجب هو ما لا يجوز لفاعله عدم فعله، فكيف يقال يجب إن يفعل ولا يجب أن يفعل؟[4].

وإذا كان نيل الثواب طريقه الاستحقاق فالعقاب هو أيضاً كذلك، واستدل عبد الجبار على ذلك بأدلة سمعية وأخرى عقلية، فالدلالة العقلية هي أن الله أوجب علينا فعل الواجب واجتناب القبيح وعرفنا ما يجب فعله وما لا يجب، فإذا أخللنا بالواجب أو أقدمنا على القبيح فنستحق وقتها ضرراً عظيماً، أما الدلالة السمعية فهي أنه تعالى قد وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب فلو لم يجب لكان لا يحسن الوعد والوعيد بهما[5].

عَرَّف عبد الجبار الشفاعة لغة واصطلاحاً، لغة هي من الشفع وهو ما كان من العدد أزواجاً، على خلاف الوتر، يقول كان وتراً فشفعته بالآخر حتى صار شفعاً، وفي القرآن: ﴿ وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ﴾[6] والشافع هو الطالب لغيره، والمعين لغيره)[7].

---

[1] عبد الجبار، المغني، ج13، ص446. انظر للمقارنة: الرازي، أصول، ص150.

[2] الشهرستاني، الملل، ج1، ص43.

[3] عبد الجبار، شرح، ص645.

[4] ابن حزم، الفصل، ج3، ص345.

[5] عبد الجبار، شرح، ص(619-621).

[6] سورة الفجر: آية 3.

[7] عبد الجبار، شرح، ص661.

أما اصطلاحاً فهي معروفة وهي شفاعة النبي (ص) والأولياء في الآخرة، بمعنى طلبهم المغفرة أو رفع الدرجات من الله تعالى لبعض الناس في الآخرة[1].

اتفق الجاحظ وعبد الجبار على إنكار المعتزلة شفاعة النبي (ص) فيمن استحق النار من أهل الكبائر، وهؤلاء في زعمهم لا يخرجون من النار بعد أن دخلوها، ويقصرون الشفاعة على التائبين من المؤمنين دون الفساق من أمة محمد (ص) وتكون برفع درجاتهم في الجنة؛ لأن إثبات الشفاعة للفساق ينافي مبدأ الوعيد الذي هو أصل من أصول المعتزلة الخمسة التي يقوم عليها مذهبهم[2].

وأورد عبد الجبار رأي المعتزلة في الشفاعة قائلاً: "لا خلاف بين الأمة في أنَّ شفاعة النبي (ص) ثابتة للأمة، وإنما الخلاف في أنها تثبت لمن؟"، ثم قال: "فعندنا أن الشفاعة للتائبين من المؤمنين"[3]، ويقول في موضع آخر: "فحصل لك بهذه الجملة العلم بأن الشفاعة ثابتة للمؤمنين دون الفساق من أهل الصلاة"' ورأت المعتزلة إذا مات الفاسق على غير توبة عن كبيرة ارتكبها يستحق النار مخلداً فيها، لأن الله توعده بذلك ولابد أن يُنفذ وعيده لكن عذابه يكون أخف من عذاب الكافر[4].

واستدل عبد الجبار بأياتٍ تدل على أنّ الشفاعة لا تقبل للعصاة من أمة محمد (ص)[5] كقوله تعالى: ﴿ وَاتَّقُواْ يَوْماً لاَّ تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئاً وَلاَ يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلاَ يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلاَ هُمْ يُنصَرُونَ ﴾[6].

ويتسأل أبو الحسن الأشعري عند عرضهِ اختلاف الفرقة وأصحاب المقالات في شفاعة الرسول (ص) هل هي ثابتة لأهل الكبائر أم لا؟ قائلاً: "فأنكرت المعتزلة ذلك وأبطلته، والشفاعة من النبي (ص) للمؤمنين أن يزادوا في منازلهم من باب التفضيل"[7]، ويقول في موضع آخر: "فإن كثيراً من

---

[1] م. ن، ص661.

[2] الجاحظ، الرد، ص43. عبد الجبار، شرح، 661.

[3] عبد الجبار، المغني، ج13، ص449.

[4] عبد الجبار، شرح، ص66.

[5] م.ن، ص679.

[6] سورة البقرة: آية 48.

[7] الأشعري، مقالات، ج2، ص166.

الزائغين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم إلى تقليد رؤسائهم ومن مضى من أسلافهم.... وأنكروا شفاعة رسول الله (ص) للمذنبين ودفعوا الروايات في ذلك عن السلف المتقدمين"[1].

وأورد عبد الجبار رأي الفرق الإسلامية بالشفاعة، فأنكرتها المعتزلة والخوارج وقالوا بعدم خروج أحد من النار بعد دخوله فيها، بينما ذهب أهل السنة والأشعرية والكرامية* وبعض الرافضة إلى إقرار الشفاعة[2]، وقال عبد الجبار في موضع آخر: "الوعيدية الذين يجعلون أهل الكبائر من المسلمين مخلدين في النار ويخرجونهم من الإيمان بالكلية ويكذبون بشفاعة النبي (ص)"[3] وذكر الطبري: أن المنكر للشفاعة يزعم أن من دخل النار فليس بخارج منها، وهذا مذهب المعتزلة يكذبون بها"[4].

وانفرد الأشعري بالقول: "رد الخوارج والمعتزلة النصوص المتواترة الدالة على خروج أهل الكبائر من النار بالشفاعة وكذبوا بها، وقالوا لا سبيل لمن دخل النار إلى الخروج منها بالشفاعة، وأحالوا بها على زيادة الثواب فقط لا على الخروج من النار، فردوا السنة المتواترة قطعاً، وصاروا مضغة في أفواه الأمة وعاراً في فرقها"[5].

كما بنى المعتزلة على قولهم في استحقاق العقاب ومنافاته للثواب واستحقاقِهِ، إحباط الطاعات بالمعاصي ثم اختلفوا، وأشار القاضي عبد الجبار إلى هذا الاختلاف فقال: رأى جمهور من المعتزلة بأن الإنسان إذا عبد الله طول حياته ثم ارتكب كبيرة من الكبائر فإنها تبطل جميع أعماله السابقة، بينما رأى فريق أبي علي الجبائي أن الطاعات السابقة على المعاصي يسقط منها بمقدار المعاصي وتبقى المعاصي على حالها، فمثلاً من أطاع عشرين مرة وعصى عشر مرات يسقط من طاعاته

---

[1] الأشعري، الإبانة، ص108.

* الكرامية: ينتسبون إلى المتكلم أبي عبد الله محمد بن كرام السجستاني (ت256هـ/869م)، وهم يعتقدون التشبيه والتجسيم في صفاته تعالى. انظر: الشهرستاني، الملل، ج1، ص108. الصفدي، الوافي، ج4، ص257.

[2] عبد الجبار، شرح، ص698. انظر للمقارنة: ابن حزم، الفصل، ج4، ص55.

[3] عبد الجبار، شرح، ص699.

[4] الطبري، صريح، ص76.

[5] الأشعري، الإبانة، ص109، مقالات، ج1، ص264.

بمقدار معاصيه وتبقى معاصيه على حالها، فلو زادت معاصيه على طاعته، فإنها تذهب طاعاته بكاملها وتبقى معاصيه.

وخالف أبو هاشم الجبائي المعتزلي الرأي السابق، فذهب إلى أن الإحباط يكون من الطرفين، فكما تحبط الطاعات المعاصي كذلك تحبط المعاصي الطاعات، فمثلاً من أطاع عشرة وعصى عشرين، فإن طاعاته تذهب بما يقابلها من المعاصي، ولا يبقى عليه سوى الزائد من معاصيه[1].

5.4 المنزلة بين المنزلتين

اتفق المسعودي وعبد الجبار والشهرستاني على أن أصل المنزلة بين المنزلتين هو الأصل الرابع من أصول المعتزلة الخمسة، الذي اشتهر بالتاريخ كسبب للخلاف بين الحسن البصري وواصل بن عطاء ذلك الخلاف الذي تبلورت على أثره مدرسة المعتزلة كمدرسة مستقلة ورثت كل تقاليد القائلين بالعدل والتوحيد في تراث العرب المسلمين[2].

ورأى الجاحظ أن المعتزلة أخذت هذه الفكرة – المنزلة بين المنزلتين – من الفلاسفة اليونان (أي قاعدة الوسط الذهبي، وهي إذا الشيء لم يكن حسناً ليس بالضرورة أن يكون قبيحاً وبالعكس، وهناك منزلة أخرى بين منزلتي الحسن والقبيح)[3].

ويحدد عبد الجبار هذا الأصل عندهم بقوله: إن المنزلة بين المنزلتين لغة تستعمل في شيء بين شيئين منجذب إلى كل واحد منهما بشبه، أما اصطلاحاً فهو العلم بأن لصاحب الكبيرة اسماً بين الإسمين وحكماً بين الحكمين[4]، وأضاف المسعودي وعبد الجبار أن هذه المسالة تلقب بمسألة الأسماء والأحكام[5].

---

[1] عبد الجبار، شرح، ص(628–629). انظر للمقارنة: الإيجي، المواقف، ج8، ص308.

[2] المسعودي، مروج ج3، ص159. عبد الجبار، شرح، ص722. الشهرستاني، الملل، ج، ص68.

[3] الجاحظ، الحيوان، ج6، ص254. –انظر أيضاً: الضويحي، علي، آراء، ص139.

[4] عبد الجبار، شرح، ص137.

[5] المسعودي، مروج ج3، ص159. عبد الجبار، شرح، ص722. انظر أيضاً: الشيبي، صالح، الأصول، ص110.

ويشرح عبد الجبار هذا القول بأن صاحب الكبيرة لأنه اسم بين الاسمين فلا يكون اسمه اسم الكافر ولا اسم المؤمن، وإنما يسمى فاسقاً وكذلك صاحب الكبيرة له حكم بين الحكمين، فلا يكون حكمه حكم الكافر ولا حكم المؤمن بل له حكم ثالث، وهذا الحكم هو سبب تلقيب المنزلة بين المنزلتين، فصاحب الكبيرة له منزلة تتجاذبها هاتان المنزلتان[1].

ورأى المسعودي أن القول بالمنزلة بين المنزلتين، هو أن الفاسق المرتكب للكبائر ليس بمؤمن ولا كافرٌ بل يسمى فاسقٌاً على حسب ما ورد في التوقيف بتسميته، وأجمع أهل الصلاة على فسوقه، وبهذا نرى أن المسعودي اتفق ورجال المعتزلة أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً ولا كافراً وإنما هو فاسق[2].

وأشار ابن قتيبة إلى إجماع المعتزلة على أن حال الفاسق الملّي يكون في منزلة بين المنزلتين لا هو مؤمن ولا كافر، وإن خرج من الدنيا قبل أن يتوب يكون مخلداً في النار ولا يجوز لله تعالى أن يغفر لهُ أو يرحمه، أي أن مرتكب الكبيرة لكونه يشبه المؤمنين في عقده ولا يشبهه في عمله، ويشبه الكافر في عمله ولا يشبهه في عقده، أصبح وسطاً بين الاثنين أي وسطاً بين النقيضين، وتبعاً لهذا يكون عذابه أخف من عذاب الكافر[3].

وأكد الجاحظ وعبد الجبار رأي ابن قتيبة عندما قال: اتفاقهم على دعواهم في الفاسق من أمة الإسلام بالمنزلة بين المنزلتين، وهي أنه فاسق، لامؤمن ولا كافر[4].

وأورد الشهرستاني قول واصل بن عطاء: "أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً، بل هو في منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر، وذكر وجهة نظر واصل وهي أن الإيمان عبارة عن خصال خير إذا إجتمعت سمي المرء مؤمناً وهو اسم مدح، والفاسق لم يستجمع خصال الخير، وما استحق اسم المدح فلا يسمى مؤمناً فليس هو بكافر مطلقاً أيضاً، لأن الشهادة وسائر

---

[1] عبد الجبار، شرح، ص697. انظر أيضاً: الفارس، فرحان، أثر، ص47.

[2] المسعودي، مروج، ج3، ص155. انظر أيضاً: عبد الستار، محمد، نظرات، ص(100-103).

[3] ابن قتيبة، تأويل، ص67.

[4] الجاحظ، الرد، ص88. ابن قتيبة، تأويل، ص98. عبد الجبار، المغني، ج8، ص134. انظر أيضاً: الفارس، فرحان، أثر، ص35.

أعمال الخير موجودة فيه، لا وجه لإنكارها، لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة، فهو من أهل النار خالداً فيها، إذ ليس في الأخرة إلا فريقان: فريق في الجنة وآخر في النار لكنه يخفف عنه العذاب، وتكون دركته فوق دركة الكفار"[1].

وأورد الجاحظ في كتابه البيان والتبين أن قول المعتزلة في هذا الأصل لا يخرج عن مسألة فقهية أخلاقية ليس لها قدر من الأهمية[2].

وبناء على أصل المنزلة بين المنزلتين بين الجاحظ وعبد الجبار أن الإيمان عند المعتزلة اعتقاد بالقلب وشهادة وإقرار باللسان وعمل بالأركان، وعولوا كثيراً على العمل فقال بعضهم إن الإيمان هو جميع الطاعات فرضها ونوافلها، وهو جميع ما أمر الله به، وقال النظام: "أن الإيمان هو اجتناب الكبائر ووافقه جمع كثير من المعتزلة وقالوا إن الإيمان هو اجتناب ما في الوعيد، وإن الصغائر مغفورة بإجتناب الكبائر، أما الجبائي فقال: إن الإيمان هو ما افترضه الله تعالى، وإن النوافل ليست بإيمان"[3].

وأشار الشهرستاني إلى أن عقاب مرتكب الكبيرة يرتبط أشد الإرتباط باستحقاق الثواب والعقاب، ففكرة الاستحقاق تقوم على مفهوم العدل عندهم، ومرتكب الكبيرة لايستحق الإيمان لأنه لم يأت به، ولكنه يستحق العقاب وكما أن الثواب متفاوت في درجاته كذلك العقاب، فعلى هذا فمرتكب الكبيرة وإن كان مستحقاً للعقاب إلا أن درجة عقابه أقل من درجة عقاب الكافر، الذي يستحق العقاب الكبير، أما مرتكب الكبيرة فيستحق العقاب الذي هو دون ذلك، وهو أنه يخلد في النار، لكنه يكون في الدرك الأسفل، وربما جعل المعتزلة منزلة مرتكب الكبيرة في الدرك الأسفل من النار ليميزوا بينه وبين درجة الكافر الذي يستحق أعظم الجزاء[4].

---

[1] الشهرستاني، الملل، ج1، ص48.

[2] الجاحظ، البيان، ج3، ص176.

[3] الجاحظ، البيان، ج4، ص345. عبد الجبار، شرح، ص137، 721. انظر للمقارنة: الإسفراييني، التبصير، ص42.

[4] الشهرستاني، الملل، ج1، ص48، ص114. انظر أيضاً: عبد الستار، محمد، نظرات، ص113.

يقول الأشعري: "ومع أن المعتزلة خالفوا الخوارج في تسمية مرتكب الكبيرة كافراً، إلا أنهم وافقوهم في الحكم عليه بالخلود في النار، ولقد كان لهذه الموافقة سبب في تسمية خصومهم لهم مخانيث الخوارج"[1].

وأورد عبد الجبار تبرير المعتزلة لحكمهم على مرتكب الكبيرة بالفسق بأدلة عقلية وأخرى دينية –قرآنية وحديثية – فالمبررات العقلية، فلأن صاحب الكبيرة في نظرهم يستحق الذم واللعن والإهانة، وأن الأمة قد أجمعت على أن كل ما يتعلق بالدين حتى ولو كان متصلاً بالنوافل أمر متصل بحقيقته والخروج عنه تجاوز في مفهوم أمر الدين غير أنه تجاوز لا يصل إلى الكفر، ويلاحظ أنهم هنا يحاولون تبرير فهمهم للإيمان بأنه إجماع الأمة على هذا الفهم، والواقع عكس ذلك إلا لما خالفهم فيه من خالفهم.

كما قال إن المستحق للذم مستحق للعقاب لا محالة، والمستحق للتعظيم مستحق للثواب، ويفيد هذا التعليل أن العقوبة لا تسقط عن مرتكب الكبيرة أبداً، كما لا يسقط الثواب في حق الطائعين تنفيداً لوعد الله ووعيده، ويعني هذا أن لدى المعتزلة ضرورة المعادلة بين العمل والجزاء بطريق لا تقبل التفاوت ولا الاستثناء ولعل هذا الموقف المتشدد يكون في تصورهم ذا أثر في الواقع الأخلاقي والسلوكي ينهض بالعمل لتتحقق به الملائمة الصحيحة بين ما وقر بالقلب وما يكون دليلاً عليه وهو العمل الصالح على إطلاقه[2].

أما النصـــوص الدينية التي تمســـك بها المعتزلة فمنها قوله تعالى ﴿ فمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾[3]، ويعد المعتزلة هاتين الآيتين محكمتين في الدلالة على تنفيذ الوعد والوعيد معاً، وهما بمثابة المدخل الذي يجعلهم يتتبعون آيات الوعيد، وكذلك الأحاديث التي تفيد هذا المعنى ويجعلون منها نسـقاً من النصـوص الشـرعية التي تؤيد مذهبهم، ومن تلك الأحاديث ما ورد في كتاب فضـل الاعتزال لعبد الجبار كقول الرسـول (ص): "خمسـة لا يدخلون الجنة: مشـرك

[1] الأشعري، مقالات، ج1، ص331. انظر أيضاً: جار الله، زهدي، المعتزلة، ص52.

[2] عبد الجبار، شرح، ص515، 678. انظر للمقارنة: الزمخشري، الكشاف، ج1، ص532. انظر أيضاً: الضويحي، علي، آراء، ص145.

[3] سورة الزلزلة: آية (7–8).

وكافر وعاق ومنان ومدمن خمر"، وقوله صـل الله عليه وسـلم: "إن الله حرم الجنة على كل جسـد غذي بالحرام".

والناظر لهذه النصـــوص يرى أن ظاهرها يفيد أن مرتكب الكبيرة خالد في النار، ولا فرق بين أن يكون ذلك نصـــاً وربما بتحريم دخول الجنة، فبهذه الأحاديث يردون على خصـــومهم ويؤيدون موقفهم[1].

5.5 الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

عدَّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مبدأ من مبادئ المسلمين عامة، وعمل قرره الشارع في أكثر من آية وحديث شريف منها قوله تعالى ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾[2] وقول الرسول (ص) ﴿ لتأمرُنَّ بالمعروف ولتنهونّ عن المنكر أو ليؤشكن الله أن يبعث عليكم عقاباً من عنده فتدعونه فلا يستجيب لكم ﴾، أما الإجماع فلا إشكال فيه لأنهم أجمعوا عليه[3].

ولكن المعتزلة جعلت هذا المبدأ أصلاً من أصولها، لأن لها فيه رأياً خاصاً ومنهجياً معيناً في مدى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فعرفه عبد الجبار قائلاً: "الأمر هو قول القائل لمن هو دونه افعل، أما النهي فهو هو قول القائل لمن هو ليس دونه لا تفعل"[4].

وأما المعروف فهو: كل فعل عرف فاعله حسنه، أو دل عليه ولهذا لا يقال في أفعال الله معروف لما لم يعرف حسنها أو دل عليه، والمنكر هو: كل فعل عرف فاعله قبحه، أو دل عليه ولو وقع من الله تعالى القبح لا يقال إنه منكر لما لم يعرف قبحه أو دل عليه[5].

---

[1] عبد الجبار، فضل، ص155.

[2] سورة آل عمران، آية 104.

[3] الأصفهاني، الأغاني، ج3، ص(20-24).

[4] عبد الجبار، شرح، ص141.

[5] م.ن، ص141.

وأكد المسعودي والشهرستاني قول عبد الجبار إن المعروف عند المعتزلة هو الفعل الحسن الذي يفعله الفاعل وهو عالم بحسنه، أو أنه يوجد دليل على حسنه كالصلاة مثلاً، وبناء على ذلك، فأفعال الله تعالى عندهم لا يقال عنها معروف؛ لأن حسنها غير ظاهر، وليس هناك دليل على حسنها مثل خلق الإنسان ونزول المطر، وقالا إن المنكر عندهم – المعتزلة – هو الفعل القبيح، الذي يفعلهُ الفاعل وهو عارف بقبحه أو أنه يوجد دليل على قبحه، وذلك مثل السرقة، وغيرها من الأفعال القبيحة، وبناء على ذلك ترى المعتزلة أنه لو وقع القبيح من الله تعالى –على خلافهم من القبيح من الله –لا يقال عنه إنه منكر، لأنه غير معروف قبحه، وليس هناك دليل عليه[1].

وأورد عبد الجبار هدف المعتزلة من هذا الغرض فقال: سعوا جاهدين من أجل أن لا يضيع المعروف، وأن لا يقع المنكر، وواجب عندهم الترتيب في تحقيق هذا الغرض النبيل، وذلك بأن يكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالحسنى أولاً، فإذا تحقق الغرض بالحسنى فليس هناك مبرر للعنف والشدة، ويرون أن هذا الترتيب مبرر في العقول، أي إنه أمر منطقي، لا يحتاج إلى دليل[2].

وفي قوله تعالى ﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ ﴾[3] إشارة إلى ذلك؛ لأنه تعالى أشار أولاً إلى الصلح بين المتخاصمين، وإزالة سوء التفاهم، وإصلاح ذات بينهما ثم المقاتلة إن لم يتحقق الغرض إلا بهما[4].

أجمع ابن قتيبة واليعقوبي والطبري على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند المسلمين عامة، سوى المعتزلة الذين اشتطوا وبالغوا فيه كثيراً[5]، ويرى عبد الجبار أن مشايخه أطلقوا القول في وجوب هذا الأصل (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) وفصلوا فيه فقال: فالأمر في القسم الأول واجب، والأمر بالقسم الثاني مندوب وغير واجب، وذلك لأن حال الأمر لا يزيد على حال

[1] المسعودي، مروج، ج3، ص154. الشهرستاني، الملل، ج1، ص45. نهاية، ص245.

[2] عبد الجبار، شرح، ص741.

[3] سورة الحجرات، آية 9.

[4] عبد الجبار، شرح، ص741.

[5] ابن قتيبة، تأويل، ص56. اليعقوبي، تاريخ، ج2، ص132. الطبري، صريح، ص43.

الفعل المأمور به في الوجوب، والمناكير كلها من باب واحد، في وجوب النهي عنها، وذلك لأن النهي إنما يجب لقبحها، والقبح ثابت في الجميع[1].

ولم تتوسع مصادر الدراسة في شرح هذا الأصل للمعتزلة كما توسعت في الأصول الأربعة الأولى، ولعل مساسه بالسياسة هو الذي منعهم من ذلك، فهذا الأصل يحدد موقف الناس من الحكومة إذا ظلمت، ومن الخليفة أو الوالي إذا تعدى حدوده، وربما كان أوضح ما يبني وجهة نظر المعتزلة في هذا الأصل ما ذكره عبد الجبار عند تفسري قوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ ﴾، وملخص ما قال: إن هذا الأصل من فروض الكفايات–أي إذا قام به البعض سقط عن الباقين–، ولا يصلح له إلا من علم المعروف والمنكر، وعلم كيف يرتب الأمر في إقامته وكيف يباشر، لأن الجاهل ربما نهى عن معروف أو أمر بمنكر، وربما عرف حكم مذهبهِ وجهلهِ في مذهب صاحبه فنهاه عن غير منكر[2].

وبين عبد الجبار والشهرستاني أن الأمر بالمعروف تابع للمأمور به، إن كان واجباً فوجب وإن كان ندباً فندب، والنهي عن المنكر واجب كله لأن ترك المنكر كله واجب؛ لاتصافه بالقبح[3]، وذكر في موضع أخر شرائط النهي وهي: أن يعلم الناهي أن ما ينكره قبيح حتى لا ينكر الحسن ولا ينهى عنه، أما شروط الوجوب فهي: أن يغلب على ظنه وقوع المعصية كأن يرى الشارب قد تهيأ لشرب الخمر، وأنه لا يغلب على ظنه أنه إن أنكر لحقتهُ مضرة عظيمة، وعليه أن يباشر بالإنكار، فإن لم ينفع ترقى إلى الصعب، لأن الهدف هو إزالة المنكر[4].

ويُصور الأشعري رأي المعتزلة في هذا الأصل بقولهِ: "أجمعت المعتزلة إلا الأصم على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باللسان واليد، والسيف كيف قدروا على ذلك"[5]، كما يذكر في مقالاته أن المعتزلة قالوا إذا كنا جماعة وكان الغالب عندنا أننا نكفي مخالفينا عقدنا للإمام، فنهضنا وقتلنا

---

[1] عبد الجبار، شرح، ص745. انظر أيضاً: بدوي، عبد الرحمن، مذاهب، ج1، ص345.

[2] عبد الجبار، تثبيت، ج1، ص45. شرح، ص751. انظر للمقارنة: الزمخشري، الكشاف، ج1، ص134.

[3] عبد الجبار، شرح، ص752. الشهرستاني، نهاية، ص435.

[4] عبد الجبار، المغني، ج8، ص234.

[5] الأشعري، مقالات، ج1، ص278.

السلطان وأزلناه، وأخذنا الناس للانقياد لقولنا، فإما يدخلوا في التوحيد ويأمنوا بقولنا بالقدر وإلا قتلناهم، وأجبوا على الناس الخروج على السلطان على الإمكان والقدرة[1].

ويذكر الجاحظ والمسعودي رأي المعتزلة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بقوله: إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو الأصل الخامس عند المعتزلة، واجب على سائر المسلمين على حسب استطاعتهم في ذلك بالسيف فما دونه، وإن كان كالجهاد ولا فرق بين مجاهدة الكافر والفاسق[2].

وأشار عبد الجبار إلى اتفاق الخوارج والمعتزلة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلا أن هناك فروقاً بسيطة بينهما، وهي أن المعتزلة يشترطون في الوجوب أن يغلب على الظن وقوع المعصية وإلا يغلب على ظن المنكر أنه إن أنكر لحقته مضرة عظيمة، وأن يتوقع النجاح، وفي خروجهم على الحاكم الجائر أن يكونوا جماعات، بخلاف الخوارج في هذا كله، ولذا كان تاريخهم ثورة مستمرة[3].

رأى الاشعري أن هذا المبدأ هو الذي جعل للمعتزلة موقفاً فعالاً في الدولة، وجعل لهم سلطاناً على الناس يوم يتاح لهم ذلك، فنرى مثلاً عمرو بن عبيد شيخ المعتزلة يقول لعبد الكريم بن أبي العوجاء – وكان يتهم بالزندقة والإلحاد وإفساد الشباب – :"قد بلغني أنك تخلو بالحدث من أحداثنا فتفسده وتستزله وتدخله في دينك، فإن خرجت من مصرنا (البصرة) وإلا قمت فيك مقاما أتي فيه على نفسك"[4].

---

[1] م. ن، ج2، ص466.

[2] الجاحظ، رسائل، ج1، ص163. المسعودي، مروج، ج3، ص155.

[3] عبد الجبار، شرح، ص743.

[4] الأشعري، مقالات، ج2، ص466.

5.6 نتائج الدراسة

توصلت الباحثة إلى النتائج الآتية:

- المعتزلة مدرسة كلامية فكرية سياسية سعت إلى إرساء أسس المساواة والعدالة والحرية والاختيار والمنطق، وتحرير الفكر الاسلامي من عباءة التقليد والنقل، والعمل على قراءة وفهم النصوص الدينية في ظل فضاءاتها التاريخية والمكانية المختلفة واعتماد التأويل أساساً في ذلك. وقدمت المعتزلة العقل على النص والوحي، وهي في ذلك سعت إلى إضعاف المؤسسة الدينية السلفية الرسمية لصالح جموع المفكرين والجدلين والسلفين.

- وقد درست الأطروحة مسار وفكر حركة المعتزلة من خلال كتابات ثماني من المؤرخين عاشوا في الفترة الواقعة بين القرنين الثاني والسادس الهجريين/الثامن حتى الثاني عشر الميلاديين وهم: عمرو بن بحر الجاحظ أبو عثمان (ت255هـ/868م)، محمد بن مسلم بن قتيبة (ت 276هـ/828م)، أحمد بن جعفر اليعقوبي (ت292هـ/897م)، محمد بن جرير الطبري (ت310هـ/923م)، علي بن إسماعيل الأشعري (ت330هـ/960م)، علي بن الحسين المسعودي (ت346هـ/957م)، عبد الجبار بن أحمد الهمذاني (415هـ/1024م)، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت548هـ/1153م).

- وتميز هؤلاء المؤرخون بأنهم ضموا بين جنبات مصادرهم معلومات قيمة رصدت حركة المعتزلة في المجالات السياسية والفكرية والاجتماعية والاقتصادية جميعها، واعتمدت على نصوصهم المصادر التي تناولت الموضوع فيما بعد، وكانت كتاباتهم بوصلة مهمة في مسيرة التاريخ والفكر، وَتمتَّع جُلهم بعلاقات مع صُناع القرار السياسي والفكري والأدبي والمذهبي.

- رصدت مصادر الدراسة نشأة وتطور وانتشار حركة المعتزلة خلال العصر العباسي الأول في العراق وتحديداً في البصرة أولاً، ثم العاصمة بغداد ثانياً. وأوضحت أن جل قاداتها هم من خريجي المدرسة الفلسفية العقلية ذات الجذور والمناهج والأسس اليونانية العريقة.الذين وضعوا قواعد التيار القدري المؤمن بصورة مطلقة بحرية الإنسان ومسؤليته عن أفعاله.

- وأوضحت مصادر الدراسة إيمان المعتزلة بانبثاق الحياة السياسية الاسلامية من المسارات الفكرية والاجتهادية والاجتماعية وليست من الزوايا القبلية المغلقة اوالدينية العقائدية الخالصة، وأكدت أن اختيار رموز وقادة الحكم يجب أن يخضع لسلطة الجماهير الحرة الحرة. وأن يمتلك هؤلاء الكفاءة والقدرة على القيادة وقراءة النص الديني التأويلي والحدث التاريخي بعيداً عن شروط القبيلة ووالعائلية المذهبية المقيتة.

- واتفقت مصادر الدراسة أن المعتزلة قد خطوا أصولهم الخمسة الواضحة: التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بهدف تثبيت منطلقاتهم الفكرية المتسمة بالحرية والعدالة والمساواة ومن أجل ترسيخ أهمية العقل والفكر الانساني في حركة المعتزلة، ورفض الثبات والاتباع والنقل والجمود، والخروج من داخل اطار النص والتاريخ. وفي سعيها لذلك خاضت قيادات المعتزلة صراعات فكرية حول قضايا: خلق القرآن ونفي الصفات عن الذات الإلهية بهدف ترسيخ إيمانهم بحرية الإنسان في مسيرته الحياتية والفكرية.

- عالجت مصادر الدراسة أهم الانتقادات التي وجهت للمعتزلة... والتي تتلخص بنخبوية الفكر وعلو مستوى منهج الطرح والنقاش والجدل، وابتعاده عن عقول العامة وتحالفهم مع النطام السياسي من أجل سيادة فكرهم وعلو مكانته.ووقوعهم في فخ القمع الفكري وذلك بالتعاون مع النظام الحاكم.

- قراءة المصادر التاريخية، لسبر مواقفها من قضايا فكرية أو تاريخية مختلفة، من أكثر المهام البحثية صعوبة نظراً لارتباط ذلك في الظروف السياسية والمذهبية والاقتصادية والاجتماعية التي تحيط بالحدث أو القضية المنوي دراستها، ويبدو واضحاً في مصادر الدراسة سلطة النص التاريخي والديني النقلي والتقليدي السلفي في مواجهة فكر وأطروحات المعتزلة.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً المصادر:

القرآن الكريم.

ابن الأثير، أبو الحسن، عز الدين أبي الحسن بن عبد الواحد الشيباني (ت630هـ/1233م). *الكامل في التاريخ*، (9 أجزء)، تحقيق: أبو الفدا عبدالله القادر، دار صادر، (بيروت/لبنان)، (ب. ط)، (1407هـ/1987م).

ابن الأثير، أبو الحسن، عز الدين أبي الحسن بن عبد الواحد الشيباني (ت630هـ/1233م). *لب اللباب في تهذيب الأنساب*، مكتبة المثنى، (بغداد/العراق)، ط1، (ب. ت).

ابن الأثير، أبو الحسن، عز الدين أبي الحسن بن عبد الواحد الشيباني (ت630هـ/1233م): *أسد الغابة في معرفة الصحابة*، تحقيق محمد علي وعادل أحمد، (5 أجزاء)، دار الكتب العلمية، (بيروت/ لبنان)، (ب. ط)، (1409هـ/1989م).

الإسفيرايني، أبو المظفر، شاهفور بن طاهر الإسفرايني (ت471هـ/1027م). *التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الهالكين*، تحقيق كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، (بيروت/لبنان)، (ب.م)، ط1، (1403هـ/1983م).

الأشعري، أبو الحسن، علي بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري (ت334هـ/960م). *مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين*، (جزءان)، تحقيق محمد محي الدين، مطبعة الدولة، (إستنبول/تركيا)، ط1، (1321هـ/1929م).

الأشعري، أبو الحسن، علي بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري (ت334هـ/960م). *الإبانة في أصول الديانة*، تحقيق حسين محمود، دار الأنصار، (القاهرة /مصر)، ط1، (1397هـ/1977م).

الأشعري، أبو الحسن، علي بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري (ت334هـ/960م). *اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع*، تحقيق الأب يوسف مكارثي، (ب.ن)، (ب.م) ط1، (ب. ت).

الأصبهاني، أبو نعيم، الحافظ أحمد بن عبد الله (ت430هـ/1038م). *حلية الأولياء وطبقات الأصفياء*، (10جزء)، مكتبة الخانجي، (ب.م)، (ب.ط)، (1374هـ/1974م).

الأصفهاني، أبو الفرج، علي بن الحسين القرشي الأموي (ت356هـ/967م). *الأغاني*، (25جزء)، دار الكتب، (القاهرة /مصر)، (ب. ط)، (ب. ت).

الآمدي، أبو الحسن، سيف الدين علي بن أبي علي بن سالم الثعلبي (ت631هـ/1233م). *الإحكام في أصول الأحكام*، (4أجزاء)، تحقيق عبد الرازق عفيفي، مطبعة الحلبي، (القاهرة /مصر)، (ب. ط)، (ب. ت).

الآمدي، أبو الحسن، سيف الدين علي بن أبي علي بن سالم الثعلبي (ت631هـ/1233م). *غاية المرام في علم الكلام*، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف وأخرون، لجنة إحياء التراث الأسلامي، (القاهرة/مصر)، ط1، (1391هـ/1971م).

الإيجي، أبو الفضل، عضد الدولة عبد الرحمن بن ركن الإيجي (ت756هـ/1356م). *المواقف في علم الكلام*، تحقيق بدر الدين الحلبي، مطبعة السعادة، (القاهرة /مصر)، ط1، (ب.ت).

الأنباري، أبو البركات، عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله الأنصاري (ت577هـ/1207م). *نزهة الألباء في طبقات الأدباء*، تحقيق إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار، (عمان/الاردن)، ط3، (1405هـ/1985م)

البخاري، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي (ت256هـ/870م). *صحيح البخاري*، (9 أجزاء)، تحقيق محمد زهير بن ناصر، دار طوق النجاة، (ب.م)، ط1، (1422هـ/2002م)

البغدادي، أبو منصـــور، عبد القاهر البغدادي (ت429هـ/1037م). *الفرق بين الفرق*، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، (بيروت/لبنان)، ط1، (ب. ت).

البغدادي، أبو منصـــــور، عبد القاهر البغدادي (ت429هـ/1037م). *أصـــــول الدين*، دار الكتب العلمية، (بيروت/لبنان)، ط2، (1400هـ/1980م).

البغدادي، أبو بكر، أحمد بن علي بن خطيب البغدادي (ت463هـــــــ/1070م). *تاريخ بغداد*، (14جزء)، تحقيق بشـــار عواد معروف، المكتبة الســلفية، (المدينة المنورة/الســعودية)، (ب. ط)، (ب. ت).

البغدادي، إســـماعيل بن محمد بن ســـليم البغدادي (ت1399هـ/1920م). *هدية العارفين أســـماء المؤلفين وأثار المصـــــنفين*، (جزءان)، دار إحياء التراث العربي، (لبنان/بيروت)، (ب.ط)، (1372هـ/1951م).

ابن تغربردي، أبو المحاسن، جمال الدين الأتابكي (ت874هـــــ/1469م). *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة*، (16 جزء)، دار الكتب العلمية، (بيروت/لبنان)، ط1، (1403هـ/1992م).

ابن تيمية، أبو العباس، تقي الدين أحمد عبد الحليم عبد السلام (ت728هـــ/1328م). *درء تعارض العقـل والنقـل*، (10 أجزاء)، تحقيق محمـد رشـــــاد ســـــالم، (ب.ن)، (ب.م)، ط2، (1411هـ/1991م).

ابن تيمية، أبو العباس، تقي الدين أحمد عبد الحليم عبد السلام (ت728هـــ/1328م). *منهاج السنة النبوية في نقض الشـيعة والقدرية*، (9 أجزاء)، تحقيق محمد رشـاد سـالم، مؤسـسـة قرطبة، (القاهرة/مصر)، ط1، (1406هـ/1986م).

ابن تيمية، أبو العباس، تقي الدين أحمد عبد الحليم عبد السـلام (ت728هـــــ/ 1328م). *التفسـير الكبير*، (7 أجزاء)، تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار الكتب العلمية، (بيروت /لبنان)، (ب.ط)، (ب.ت).

الثعالبي، أبو منصـــور، عبد الملك بن محمد بن إســـماعيل الثعالبي (ت429هـ/1037م). *ثمار القلوب في المضـــاف والمنســـوب*، تحقيق محمد فضـــل أبو إبراهيم، دار المعارف، (القاهرة/مصر)، (ب. ط)، (ب. ت).

الجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر بن محبوب (ت255هـ/868م). *العثمانية*، تحقيق عبد السلام هارون، دار الكتاب العربي، (القاهرة/مصر)، ط1، (1376هـ/1955م).

الجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر بن محبوب (ت255هـ/868م). *البخلاء*، تحقيق فان فلوتن، المركز العربي للبحث والنشر، (القاهرة /مصر)، ط1، (1391هـ/1980م).

الجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر بن محبوب (ت255هـ/868م). *البيان والتبين*، (8أجزاء)، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، (القاهرة /مصر)، ط1، (1365هـ/1947م).

الجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر بن محبوب (ت255هـ/868م). *رسائل الجاحظ*، (4أجزاء)، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، (بيروت/لبنان)، ط1، (ب. ت).

الجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر بن محبوب (ت255هـ/868م). *الحيوان*، (8أجزاء)، تحقيق عبد السلام هارون، (ب.ن)، (ب.م)، ط2، (1385هـ/1965م).

الجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر بن محبوب (ت255هـ/868م). *البرصان والعميان والحولان والعرجان*، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، (بيروت/لبنان)، ط1، (1410هـ/1990م).

الجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر بن محبوب (ت255هـ/868م). *المحاسن والأضداد*، (ب. ن)، (ب. م)، (ب. ط)، (ب. ت).

الجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر بن محبوب (ت255هـ/868م). *التاج في أخلاق الملوك*، تحقيق أحمد باشا زكريا، المطبعة الأميرية، (القاهرة /مصر)، ط1، (1322هـ/1914م).

الجرجاني، أبو الحسن، علي بن محمد بن علي الزين الشريف (ت816هـ/1419م). *التعريفات*، تحقيق نصر الدين التونسي، دار الكتب العلمية، (بيروت/لبنان)، ط1، (1403هـ/1983م).

الجشمي، أبو سعد، المحسن بن محمد بن كرامة الجشمي (ت494هـ/1106م). *شرح عيون المسائل*، (ب. م)، (ب. ط)، (ب. ت).

الجهشياري، أبو عبد الله، محمد بن عبدوس (ت 331هـ/962م). *الوزراء والكتاب*، تحقيق مصطفى السقا وأخرون، مؤسسة الحلبي، (القاهرة/مصر)، ط1، (1357هـ/1938م).

ابن الجوزي أبو الفرج، عبد الرحمن بن علي (ت597هـ/1200م). *المنتظم في تاريخ الأمم والملوك*، (18جزء)، تحقيق محمد عبد القادر عطا مصطفى عبد القادر عطا، دار المعارف، (الدكن /الهند)، ط1، (1412هـ/1992م).

ابن الحجاج، أبو الحسين، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت261هـ/875م). *صحيح مسلم*، (5 أجزاء)، تحقيق نظر بن محمد الفاريابي، دار السلام، (جدة/السعودية)، ط1، (ب.ت).

ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل، شهاب الدين أحمد بن علي (ت852هـ/1448م). *تهذيب التهذيب*، (14 جزء)، دار الفكر لطباعة والنشر، (بيروت /لبنان)، ط1، (1404هـ/1984م).

ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل، شهاب الدين أحمد بن علي (ت852هـ/1448م). *لسان الميزان*، (7 أجزاء)، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مؤسسة الأعلى للمطبوعات، (بيروت/لبنان)، ط2، (1390هـ/1970م).

ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل، شهاب الدين أحمد بن علي (ت852هـ/1448م). *تقريب التهذيب*، (جزءان)، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، دار المعرفة، (بيروت/لبنان)، ط2، (ب. ت).

ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل، شهاب الدين أحمد بن علي (ت852هـ/1448م). *الإصابة في تميز الصحابة*، (8أجزاء)، تحقيق علي البجاوي، دار إحياء التراث، (بيروت/لبنان)، ط1، (ب. ت).

ابن أبو الحديد، أبو حامد، عبد الحميد بن هبة الله (ت655هـ/1258م). *شرح نهج البلاغة*، (20جزء) تحقيق محمد أبو الفضل، مؤسسة الحلبي، (مصر /القاهرة)، (ب. ط)، (ب. ت).

ابن حزم، أبو محمد، علي بن أحمد (ت456هـ/1064م). *الفصل في الملل والأهواء والنحل*، (5أجزاء)، مكتبة المثنى، (بغداد/العراق)، (ب. ط)، (ب. ت).

ابن حزم، أبو محمد، علي بن أحمد (ت456هـ/1064م). *المحلي*، 11جزء، دار الفكر، (بيروت\البنان)، ط1، (ب. ت).

الحموي، أبو عبد الله، شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الحموي (ت626هـ/1228م). *إرشاد الأديب في معرفة الأريب المعروف بمعجم الأدباء*، (20جزء)، دار المأمون، مكتبة القراء، ط1، (ب، م)، (ب. ت).

الحموي، أبو عبد الله، شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الحموي (ت626هـ/1228م). معجم *البلدان*، (5 أجزاء)، دار بيروت، (بيروت/لبنان)، (ب. ط)، (ب. ت).

الحميري، أبو سعيد، نشوان بن سعيد (ت573هـ/1178م). *الحور العين*، (ب. م)، (ب. ن)، (ب. ط)، (ب. ت).

الحنبلي، ابن العماد عبد الحي محمد بن أحمد العسكري (ت1089هـ/1678م). *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*، (8 أجزاء)، دار الأفاق الجديدة، (بيروت/لبنان)، ط2، (ب. ت).

ابن خلدون، أبو زيد، عبد الرحمن ولي الدين (ت808هـ/1405م). *تاريخ العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر*، (8 أجزاء)،

ضـــبطه خليل شـــحادة وراجعه ســـهيل زكار، دار القلم، (بيروت/لبنان)، (ب. ط)، (1401هـ/1983م).

ابن خلكان، أبو العباس، شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر، (ت681هـ/ـــ1282م)، وفيات الأعيان وأبناء الزمان، (8 أجزاء)، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، (بيروت /لبنان)، (ب. ط)، (ب. ت).

ابن الخياط، أبو الحسن، عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط (ت300هـــ/932م). *الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد*، تحقيق د.نيبرج، مطبعة دار الكتاب(مصـــر/القاهرة)، ط1، (ب. ت).

الذهبي، أبو عبد الله، شمس الدين (ت748هـ/1348م). *تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام*، (52جزء)، تحقيق محمد محمود حمدان، دار الكتب الاســـلامية، (القاهرة /مصـــر)، ط2، (1413هـ/1993م).

الذهبي، أبو عبد الله، شمس الدين (ت748هـ/1348م). *العبر في خبر من غبر*، (4أجزاء)، تحقيق محمد السعيد بن بسيوني زغلول، (ب. ط)، (ب. ت).

الذهبي، أبو عبد الله، شمس الدين (ت748هـ/1348م). *ميزان الاعتدال في نقد الرجال*، (4أجزاء)، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة، (بيروت /لبنان)، ط1، (1382هـ/1963م).

الذهبي، أبو عبد الله، شمس الدين (ت748هـــ/1348م). *سير أعلام النبلاء*، (25 جزء)، تحقيق شعيب الأرناؤوط، وعلي أبو زيد، مؤسسة الرسالة، (بيروت/لبنان) (ب. ط)، (ب. ت).

الرازي، أبو عبدالله، محمد بن عمر بن الحســـن فخر الدين الرازي (ت606هـ/1208م). *محصـــل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين*، مطلعة الحســـينية المصـــرية (القاهرة /مصر)، ط1، (1333هـ/1911م).

الرازي، أبو عبدالله، محمد بن عمر بن الحسن فخر الدين الرازي (ت606هـ/1208م). *الأربعون في أصول الدين*، ط1، (1353هـ/1931م).

الرازي، أبو عبدالله، محمد بن عمر بن الحسن فخر الدين الرازي (ت606هـ/1208م). *اعتقادات فرق المسلمين والمشركين*، تحقيق علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، (بيروت /لبنان)، ط1، (ب. ت).

الرازي، أبو عبد الله، زين الدين محمد أبو بكر الحنفي (ت666هـ/1268م). *مختار الصحاح*، تحقيق يوسف الشيخ محمد، (المكتبة العصرية، (بيروت/لبنان)، ط5، (1420هـ/1999م).

الرازي، أبو محمد، عبد الرجمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس (ت327هـ/938م). *الجرح والتعديل*، (9أجزاء)، دار إحياء التراث، (بيروت/لبنان)، ط6، (1371هـ/1952م).

الزبيدي، أبو الفيض، محمد بن محم بن محمد مرتضى (ت1205هـ/1790م). *تاج العروس من جواهر القاموس*، (10 أجزاء)، تحقيق علي شيري، (مصر /القاهرة)، ط1، (1414هـ/1994م).

الزمخشري، أبو القاسم، محمود بن عمر بن أحمد (ت538هـ/1143م). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل*، تحقيق مصطفى حسين محمد، مطبعة الاستقامة، (القاهرة/مصر)، ط2، (1361هـ/1946م).

السبكي، أبو نصر، تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن السبكي (ت771هـ/1371م). *طبقات الشافعية الكبرى*، (6أجزاء)، (ب. م)، (ب. ن)، (ب. ط)، (1383هـ/964م).

ابن سعد، أبو عبدالله، محمد بن سعد بن منيع البصري (ت230هـ/844م). *الطبقات الكبرى*، (8أجزاء)، تحقيق محمد عبد الكريم عطا، (ب. ن)، (بيروت/لبنان)، (ب. ط)، (ب. ت).

السمعاني، أبو سعد، عبد الكريم محمد بن منصور التميمي السمعاني (ت562هـ/1166م). *الأنساب*، (12جزء)، تحيق أكرم البوشي ومحمد دمج، دار الكتب العلمية، (بيروت/لبنان)، ط1، (1404هـ/1984م).

السيوطي، أبو الفضل، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت911هـ/1505م). *تاريخ الخلفاء*، (ب. ن)، (ب.م)، ط1، (1415هـ/1994م).

السيوطي، أبو الفضل، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت911هـ/1505م). *بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة*، (جزءان)، تحقيق محمد أبو الفضل، دار الفكر، (القاهرة/مصر)، ط2، (1399هـ/1979م).

السيوطي، أبو الفضل، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت911هـ/1505م). *لب اللباب في تحرير الأنساب*، (جزءان)، مكتبة المنتنى، (بغداد/العراق)، (ب. ط)، (ب. ت).

الشريف المرتضى، ابو القاسم، علي بن الحسين الموسوي (ت436هـ/1044م). *أمالي المرتضى غرر الفوائد ودرر القلائد*، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، (القاهرة /مصر)، ط1، (ب. ت).

الشهرستاني، أبو الفتح، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر الشهرستاني (ت548هـ/1158م). *نهاية الإقدام في علم الكلام*، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، (بيروت/لبنان)، ط1، (1425هـ\2004م).

الشهرستاني، أبو الفتح، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر الشهرستاني (ت548هـ/1158م). *الملل والنحل*، (5 أجزاء)، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، دار الفكر، (بيروت/لبنان)، ط1، (1404هـ/1982م).

الصفدي، أبو الصفا، خليل بن أيبك عبد الله الأديب صلاح الدين (ت764هـ/1365م). *الوافي بالوفيات*، (29 جزء)، تحقيق أحمد الأرناؤوط، دار إحياء التراث، (بيروت/لبنان)، ط1، (1420هـ/2000م).

الطبري، أبو جعفر، محمد بن جرير الطبري (ت310هـ/923م). *تاريخ الرسل والملوك*، (11جزء)، تحقيق محمد أبو الفضل، دار المعارف، (القاهرة/مصر)، ط1، (ب. ت).

الطبري، أبو جعفر، محمد بن جرير الطبري (ت310هـ/923م). *صريح أهل السنة*، تحقيق بدر بن يوسف المعتوق، دار الخلفاء للكتاب الاسلامي، (الكويت/الكويت)، ط1، (1406هـ/1985م).

الطبري، أبو جعفر، محمد بن جرير الطبري (ت310هـ/923م). *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، (30جزء) تحقيق عبدالله بن عبد المُحسن التركي، (ب. م)، (ب. ط)، (1422هـ/2001م).

ابن عبد ربه، أبو عمر، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد ربه (ت328هـ/940م). *العقد الفريد*، (8 أجزء)، تحقيق محمد سعيد عثمان، دار الكتب العلمية، (بيروت /لبنان)، ط2، (ب. ت).

ابن العبري، أبو الفرج، يوحنا بن هارون توما الملطي،(ت685هـ/1286م). *تاريخ مختصر الدول*، دار الشرق، (بيروت/لبنان)، ط3، (1412هـ/1992م).

ابن عساكر، أبو القاسم، عبد الصمد عبد الوهاب بن الحسن (ت686هـ/1176م). *تبين كذب المفترى فيما نُسب إلى الإمام الأشعري*، (ب. ن)، (دمشق/سوريا)، ط1، (1337هـ/1915م).

الغزالي، أبو حامد، محمد بن محمد الطوسي (ت505هـ/1111م). *الاقتصاد في الاعتقاد*، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار القومية لطباعة والنشر، (القاهرة /مصر)، (ب. ط)، (ب. ت).

الفراء، أبو يعلي، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف الفراء (ت458هـ/1066م). *الأحكام السلطانية*، تحقيق محمد حامد الفقي، مكتبة المصطفي، ط2، (القاهرة /مصر)، (1421هـ/2000م).

الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (ت817هـ/1414م). *القاموس المحيط*، (4 أجزاء)، دار الجيل، (بيروت /لبنان)، (ب. ط)، (1372هـ/1952م).

الفيومي، أبو العباس، أحمد بن محمد بن علي الفيومي (ت770هـ/1361م). *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير*، (جزءان)، (ب. ن)، (بيروت /لبنان)، (ب. ط)، (ب. ت).

ابن قتيبة، أبو محمد، عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت276هـ/828م). *عيون الأخبار*، (4 أجزاء)، دار الكتب العلمية، (بيروت/لبنان)، ط1، (ب. ت).

ابن قتيبة، أبو محمد، عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت276هـ/828م). *تأويل مختلف الحديث في الرد على أعداء أهل الحديث*، تحقيق بن عيد الهلالي، دار الكتاب العربي، (بيروت /لبنان)، ط1، (ب. ت).

ابن قتيبة، أبو محمد، عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت276هـ/828م). ***المعارف***، تحقيق ثروت عكاشة، دار المعارف، (القاهرة/مصر)، ط2، (1389هـ/1969م).

القلقشـــندي، أبو العباس، أحمد بن علي بن أحمد الفزاري (ت810هـ/1418م). *مآثر الأنافة في معالم الخلافة*، تحقيق عبد الستار الفراج، سلسلة التراث العربي، (الكويت /الكويت)، ط1، (1395هـ/1974م).

القلقشندي، أبو العباس، أحمد بن علي بن أحمد الفزاري (ت810هـ/1418م). *صبح الأعشى في صناعة الإنشا*، (15جزء)، المطبعة الأميرية، (القاهرة /مصر)، ط1، (1335هـ/1913م).

ابن القيم الجوزية، أبو عبد الله، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن ســـعد بن شـــمس الدين (ت751هـ/1342م). *إغاثة اللهفان من مصـــايد الشـــيطان*، (جزءان)، مكتبة المعارف، (الرياض/السعودية)، (ب. ط)، (ب. ت).

ابن القيم الجوزية، أبو عبد الله، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن ســـعد بن شـــمس الدين (ت751هـ/1342م). *الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة*، (4أجزاء)، تحقيق علي بن محمد الدخيل، (الرياض/السعودية)، ط1، (ب. ت).

ابن كثير، أبو الفدا، إســماعيل بن عمر بن كثير (ت774هـ/1373م). *البداية والنهاية في التاريخ*، (21جزء)، تحقيق عبد الله بن محســـن التركي، دار هجر لطباعة والنشـــر، (ب. م)، ط1، (1418هـ/1997م).

المبرد، أبو العباس، محمد بن يزيد الأزدي (ت286هـ/898م). *الكامل في اللغة والأدب*، (4 أجزاء)تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة المعارف، (بيروت/لبنان)، ط1، (ب. ت).

المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي الدين المجلسي (ت1111هـ/1726م). *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار* (ب.ن)، (ب.م)، (ب. ط)، (ب. ت).

ابن المرتضى، أحمد ابن يحيى بن المرتضى بن أحمد بن المرتضى (ت840هـ/1437م). *طبقات المعتزلة*، تحقيق سوسنة فلزر، (بيروت /لبنان)، ط2، (1409هـ/1988م).

ابن المرتضى، أحمد ابن يحيى بن المرتضى بن أحمد بن المرتضى (ت840هـ/1437م). *المنية والأمل في شرح الملل والنحل*، تحقيق توما أرنلد، دار صادر، (بيروت /لبنان)، (ب. ط)، (ب. ت).

المزي، أبو الحجاج، جمال الدين يوسف المزي (ت742هـ/1341م). *تهذيب الكمال في أسماء الرجال*، (35 مجلد)، تحقيق بشار معروف، مؤسسة الرسالة، (بيروت/لبنان)، ط2، (1403هـ/1983م).

المسعودي، أبو الحسين، علي بن الحسين المسعودي (ت346هـ/976م). *مروج الذهب ومعادن الجوهر*، (4أجزاء)، تحقيق محمد محي الدين، المكتبة التجارية، (القاهرة /مصر)، ط1، (1378هـ/1958م).

المسعودي، أبو الحسين، علي بن الحسين المسعودي (ت346هـ/976م). *التنبيه والإشراف*، تحقيق عبد الله إسماعيل الصاوي، دار الصاوي، (القاهرة /مصر)، (ب. ط)، (ب. ت).

إبن مسكويه، أبو علي، أحمد بن محمد بن يعقوب بن مسكويه (ت421هـ/994م). *تجارب الأمم وتعاقب الهمم*، (7 أجزاء)، تحقيق سيد كسرى حسن، دار الكتب العلمية، (بيروت/لبنان)، ط1، (ب.ت).

ابن المفيد، أبو عبد الله، محمد بن محمد بن النعمان بن المعلم البغدادي (ت413هـ/1019م). *أوائل المقالات*، تحقيق إبراهيم الأنصاري، (ب.ن)، (ب.م)، ط1، (ب. ت).

المقريزي، أبو العباس، أحمد بن علي بن عبد القادر المقريزي (ت845هـ/1454م). *المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار*، (4أجزاء)، دار صادر، (بيروت/لبنان)، ط2، (ب. ت).

الملطي، أبو الحسين، محمد بن أحمد بن عبد الحمن الملطي (ت377هـ/987م). *التنبية والرد على أهل الأهواء والبدع*، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية، (القاهرة/مصر)، ط1، (1369هـ/1949م).

ابن منظور، أبو الفضل، محمد بن مكرم بن علي الأنصاري (ت711هـ/1311م). *لسان العرب*، (11جزء)، دار صادر، (بيروت /لبنان)، (ب. ط)، (ب. ت).

ابن نباتة، أبو بكر، محمد بن محمد بن محمد بن الحسن الجذامي (ت768هـ/1366م). *شرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون*، (القاهرة/مصر)، (ب. ط)، (ب. ت).

ابن النديم، أبو الفرج، محمد بن إسحق بن أبي يعقوب (380هـ/1990م). *الفهرست في أخبار العلماء المصنفين من القدماء والمحدثين وأسماء كتبهم*، تحقيق يوسف علي الطويل، دار الكتب العلمية، (بيروت/لبنان)، ط1، (1416هـ/1996م).

النوبختي، أبو محمد، الحسن بن موسى النوبختي (ت نهاية القرن الثالث الهجري/القرن التاسع الميلادي). *فرق الشيعة*، تحقيق هـ. ريتر، (ب.ن)، (ب.م)، ط1، (ب. ت).

النووي، أبو زكريا، محي الدين بن شرف النووي (ت676هـ/1277م). *تهذيب الأسماء واللغات*، (4أجزاء)، دار الكتب العلمية، (بيروت/لبنان)، ط1، (ب. ت).

النيسابوري، أبو رشيد، سعيد بن محمد النيسابوري (ت نحو440هـ/1048م). *ديوان أصول المعتزلة*، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، (ب. م)، (ب. ط)، (ب. ت).

الهمذاني، أبو الحسن، عبد الجبار أحمد الأسدآبادي (ت415هـ/1024م). *المغني في أبواب التوحيد*، (20 جزء)، تحقيق محمد محمود الخضري، الدار المصرية لتأليف، (القاهرة /مصر)، ط2، (ب. ت).

الهمذاني، أبو الحسن، عبد الجبار أحمد الأسدآبادي (ت415هـ/1024م). *فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة*، تحقيق فؤاد السيد، الدار التونسية لنشر والتوزيع، (ب.م)، (ب. ط)، (ب. ت).

الهمذاني، أبو الحسن، عبد الجبار أحمد الأسدآبادي (ت415هـ/1024م). *شرح الأصول الخمسة*، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة القاهرة، (القاهرة/مصر)، ط3، (1416هـ/1999م)

الهمذاني، أبو الحسن، عبد الجبار أحمد الأسدآبادي (ت415هـ/1024م). *تثبيت دلائل النبوة*، 2جزء، تحقيق عبد الكريم عثمان، دار المصطفى، (القاهرة/مصر)، (ب. ط)، (ب. ت).

الهمذاني، أبو الحسن، عبد الجبار أحمد الأسدآبادي (ت415هـ/1024م). *المحيط بالتكليف*، تحقيق عمر السيد عزمي، المؤسسة العربية، (القاهرة /مصر)، (ب.ط)، (ب.ت).

الهمذاني، أبو الحسن، عبد الجبار أحمد الأسدآبادي (ت415هـ/1024م). *متشابه القرآن*، تحقيق عنان محمد زرزور، دار التراث، (بيروت/ لبنان)، (ب. ط)، (ب. ت).

اليافعي، أبو محمد، عبد الله أسعد بن علي بن سلميان اليافعي (ت768هـ/1366م). *مرآة الجنان وعبرة اليقظان*، (4 أجزاء)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، (بيروت/لبنان)، (ب. ط)، (ب.ت).

اليعقوبي، أحمد بن جعفر بن وهب (ت292هـ/859م). *تاريخ اليعقوبي*، (2 جزء)، تحقيق محمد صادق، (ب.ن)، (ب.م)، (ب.ط)، (1382هـ/1964م).

اليعقوبي، أحمد بن جعفر بن وهب (ت292هـ/859م). *مشاكلة الناس لزمانهم وما يغلب عليهم في كل عصر*، تحقيق وليم ملورد، دار الكتاب الجديد، (بيروت/لبنان)، ط2، (1401هـ/1980م).

ثانياً: المراجع:

الأخرس، طلعت، أبو الهذيل. *العلاف المعتزلي آراؤه الكلامية*، دار خضـــر لطباعة والنشـــر، (بيروت/لبنان)، ط1، (1415هـ/1994م).

إسماعيل، عز الدين. *المصادر الأدبية واللغوية في التراث العربي*، دار المسيرة، (عمان/الاردن)، ط1، (1423هـ/2003م).

أمين، أحمد. *ضحى الإسلام*، (4 أجزاء)، مكتبة النهضة، (القاهرة /مصر)، ط7، (ب. ت).

أمبن، محمد. *فجر الإسلام*، دار النهضة، (القاهر/مصر)، ط1، (1398هـ/1978م).

بخيت، مهدي. *قضـية الإمامة نشـأتها وتطورها بين الفرق الإسـلامية*، (ب.ن)، (ب.م)، (ب.ط)، (ب.ت).

البدوي، إسماعيل. *مبدأ الشورى في الشريعة الإسلامية*، دار النهضـة (القاهرة/مصـر)، (ب. ط)، (1402هـ/1981م).

بـدوي، عبـد الرحمن. *مـذاهـب الإســـلامين*، دار العلم للملايين، (بيروت/لبنـان)، ط1، (1391هـ/1971م).

بروكلمان، كارل. *تاريخ الأدب العربي*، (3 أجزاء)، ترجمة عبد الحليم النجار، دار المعارف، (القاهرة/مصر)، (ب. ط)، (1382هـ/1962م).

جار الله، زهدي. *المعتزلة*، الأهلية لنشر والتوزيع، (القاهرة /مصر)، ط1، (1366هـ/1947م.

جدعان، فهمي. *بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام*، دار الشروق، (عمان/الأردن)، ط1، (1410هـ/1989م).

الحاجري، طه. *الجاحظ حياته وآثاره الأدبية*، (ب. ن)، (ب. م)، (ب. ط)، (1410هـ/1989م).

حسين، عبد الحليم. *السخرية في أدب الجاحظ*، الدار الجماهيرية لنشر والتوزيع، (طرابلس/ليبيا)، (ب.ط)، (1409هـ/1988م).

حسني، زينة. *العقل عند المعتزلة*، دار الأفاق، (بيروت/لبنان)، ط2، (1400هـ/1980م).

حلمي، مصطفى. *نظام الخلافة في الفكر الإسلامي*، دار الأنصار، (القاهرة /مصر)، ط1، (1397هـ/1977م).

الحسيني، عزت العطار. *رأي أبي عثمان عمرو الجاحظ في معاوية والأمويين*، (ب.ن)، (ب.م)، (ب. ط)، (1365هـ/1946م).

الخالدي، محمود. *معالم الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي*، دار الجيل، (بيروت/لبنان)، ط1، (ب. ت).

الخربوطلي، علي حسين. *المسعودي*، دار المعارف، (القاهرة/مصر)، ط2، (1402هـ/1981م).

الخيون، رشيد. *معتزلة البصرة وبغداد*، دار بيسان للنشر والتوزيع، (بيروت/لبنان)، ط1، (1417هـ/1997م).

الخيون، رشيد. *مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة*، مدارك للنشر والتوزيع، (الرياض/السعودية)، ط3، (1435هـ/2015م).

دغيم، سميح. *فلسفة القدر عند المعتزلة*، دار الفكر اللبناني، (بيروت /لبنان)، ط1، (1414هـ/1992م).

الدمشقي، جمال الدين. *تاريخ الجهمية والمعتزلة*، (ب، ن)، (القاهرة/مصر)، ط1، (ب. ت).

الراوي، عبد الستار. *القاضي عبد الجبار وفكره الإسلامي*، ط1، (ب. ت).

الراوي، عبد الستار. *ثورة العقل*، دار الخلود للتراث، ط1، (1427 هـ/2006م).

الراوي، عبد الستار. *فلسفة العقل*، دار الشوؤن الثقافية، (بغداد/العراق)، ط2، (1407هـ/1986م).

الراوي، عبد الستار. *العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي*، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع، (ب.م)، ط1، (1401هـ/1980م).

أبو ريدة، عبد الهادي، إبراهيم بن سيار. *النظام وأراؤه الكلامية والفلسفية*، لجنة التأليف للطباعة والنشر، (القاهرة/مصر)، ط1، (1365هـ/1946م).

الزركلي، خير الدين. *الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين*، (8 أجزاء)، دار العلم للملايين، (بيروت/لبنان)، ط6، (1405هـ/1984م).

الزواتي، عادل. *جولة في أدب الجاحظ، الجامعة الأمريكية*، (بيروت/لبنان)، ط1، (1365هـ/1945م).

زينة، حسني. *العقل عند المعتزلة*، دار الأفاق، (بيروت/لبنان)، ط1، (1408هـ/1987م).

أبو زهرة، أحمد. *نسخة من الكلام والفلسفة عند الخوارج والمعتزلة*، (ب.ن)، (ب.م)، ط1، (1425هـ/2004م).

أبو زهرة، أحمد. *تاريخ المذاهب الإسلامية*، دار الفكر العربي، (القاهرة /مصر)، ط1، (ب. ت).

أبو زهرة، أحمد. *ابن حنبل حياته وعصره*، دار الفكر العربي، (القاهرة/مصر)، ط1، (1367هـ/1947م).

سالم، عبد الرحمن. *التاريخ السياسي للمعتزلة حتى نهاية القرن الثالث الهجري*، (دار الثقافة، (القاهرة/مصر)، ط1، (1410هـ/1989م).

سالم، عبد الرحمن. *التاريخ والمؤرخون العرب*، مؤسسة شبان الجامعة، (الإسكندرية /مصر)، (ب. ط)، (1420هـ/1999م).

السبحاني، آية الله جعفر السبحاني. *بحوث في الملل والنحل*، (3 أجزاء)، (ب.م)، (ب.ن)، ط1، (1427هـ/2010م).

سلام، محمد زغلول. *نوابغ الفكر العربي – ابن قتيبة*، دار المعارف، (القاهرة/مصر)، (ب. ط)، (ب. ت).

سهيل، قاشا. *المعتزلة ثورة الفكر الإسلامي الحر*، مكتبة السائح، (بيروت/لبنان)، ط1، (1431هـ/2010م).

السويكت، سليمان. *منهج المسعودي في كتابة التاريخ*، (ب.ن)، (ب.م)، (ب.ط)، (1405هـ/1984م).

الشرقاوي، حمدي عبد الله. *مقارنة الأديان بين التنظير والتطبيق عند القاضي عبد الجبار المعتزلي*، مكتبة المهتدين، (ب.م)، (ب. ط)، (ب. ت).

الشكعة، مصطفى. *إسلام بلا مذاهب*، الدار المصرية، (القاهر/مصر)، ط8، (1420هـ/1999م).

صبحي، أحمد محمود. *في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين*، مؤسسة الثقافة الجامعية، (القاهرة /مصر)، ط1، (1399هـ/1978م).

ضيف، شوقي. *الفن ومذاهبه في النثر العربي*، دار المعارف، (القاهرة /مصر)، ط1، (1391هـ/1970م).

ضيف، شوقي. *الجاحظ في تاريخ الأدب العربي*، (ب.ن)، (ب.م)، ط1، (ب. ت).

عاصي، حسين. *اليعقوبي عصره، سيرة حياته، ومنهجه التاريخي*، دار الكتب العلمية، (بيروت /لبنان)، (ب. ط)، (1412هـ/1992م).

العاملي، محسن. *أعيان الشيعة*، (12 جزء،) دار التعارف، (بيروت/لبنان)، ط1، (ب.ت).

العبادي، أحمد. *في التاريخ العباسي والأندلسي*، دار النهضة العربية، (بيروت/لبنان)، ط1، (1392هـ/1972).

عبد الستار، محمد. *نظرات نقدية في أصول المعتزلة (المنزلة بين المنزلتين)*، جامعة قطر، (الدوحة/قطر)، (ب. ط)، (ب. ت).

عبد الغني، عبد المقصود. *دراسات في علم الكلام*، دار القلم، (دمشق/سوريا)، ط2، (ب.ت).

عثمان، عبد الكريمز *قاضي القضاة عبد الجبار الهمذاني*، دار العروبة، (بيروت/لبنان)، ط1، (1385هـ/1967م).

عز الدين، إسماعيل. *المصادر الأدبية، واللغوية في التراث العربي*، دار النهضة لطباعة والنشر، (بيروت /لبنان)، (ب.ط)، (ب.ت).

عمارة، محمد. المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، دار الشروق، (ب. م)، (ط1، (1408هـ/1988م).

عمارة، محمد. *المعتزلة والثورة*، دار الهلال، (ب.م)، (ب.ط)، (ب.ت).

عمارة، محمد. *الإسلام وفلسفة الحكم*، دار الشروق، (ب. م)، (ب. ط)، (ب. ت).

عمارة، محمد. *مسلمون ثوار*، دار الشروق، (ب.م)، ط3، (1408هـ/1988م).

عمارة، محمد. *تيارات الفكر الإسلامي*، دار الشروق، (القاهرة/مصر)، ط1، (1418هـ/1998م).

علي، أدهم. *بعض مؤرخي الإسلام*، مكتبة النهضة، (القاهرة/مصر)، ط1، (ب. ت).

علي، جواد. *موارد تاريخ الطبري*، (ب.ن)، (ب.م) (ب. ط)، (ب. ت).

علي، كرد، محمد كرد علي. *أمراء البيان*، (جزءان)، مكتبة الثقافة الدينية، (القاهرة/مصر)، ط1، (1433هـ/2012م).

العمرجي، أحمد شـــوقي. *المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والســياســية*، مكتبة مدبولي، (القاهرة /مصر)، ط1، (1420هـ/2000م).

العوا، عادل. *المعتزلة والفكر الحر*، مؤسسة الأهالي للمشروالتوزيع، (دمشق/سوريا)، ط1، (ب.ت).

العيد، سليمان. *الوعد والوعيد عند الفرق*، (ب.ن)، (ب.م)، (ب. ط)، (1426هـ/2006م).

الفاخوري، حنا. *الموجز في الأدب العربي وتاريخه*، (جزءان)، دار الجيل، (بيروت/لبنان)، ط1، (1413هـ/1991م).

الفيومي، محمـد. *المعتزلـة تكوين العقـل العربي*، دار الفكر العربي، (القـاهرة /مصـــر)، ط1، (1424هـ/2002م).

القاســـمي، جمال الدين. *تاريخ الجهمية والمعتزلة*، مؤســـســـة الرســـالة، (بيروت/لبنان)، ط1، (1406هـ/1985م).

قـاشـــا، الأب ســـهيـل. *المعتزلـة ثورة الفكر الحر*، مكتبـة الســـائح، (بيروت/لبنـان)، ط1، (هـ1432/2010م).

كحـالـة، رضـــا. *معجم المؤلفين*، (15جزء)، دار إحياء التراث العربي، (بيروت/لبنـان)، (ب.ط) (ب.ت).

متز، أدم. *الحضارة الإسلامية في القرن الرابع أو عصر النهضة في الإسلام*، (جزءان)، ترجمة عبد الهادي أبو ريدة، دار الكتاب العربي، (بيروت/لبنان)، ط5، (ب. ت).

محسن، نجاح. *الفكر السياسي عند المعتزلة*، دار المعارف، (القاهرة/مصر) (ب. ط)، (ب. ت).

مرغليوث، دافيد. *دراسات عن المؤرخين العرب*، ترجمة حسين نصار، دار الثقافة، (بيروت/لبنان)، (ب.ط)، (ب.ت).

مصـــطفى، شـــاكر. *تاريخ العرب والمؤرخين*، (جزءان)، دار العلم للملايين، (بيروت /لبنان)، ط1، (1399هـ/1978م).

ملحم، عدنان. *المؤرخون العرب والفتنة الكبرى*، دار الطليعة للطباعة والنشـــر، (بيروت /لبنان)، ط1، (1419هـ/1998م).

المناعي، عائشـــة. *أصـــول العقيدة في المعتزلة والشـــيعة والإمامية*، (ب.ن)، (ب.م)، (ب. ط)، (1410هـ/1990م)

النشـــار، ســـامي. *نشـــأة الفكر الإســـلامي في الإســـلام*، (3 أجزاء)، دار المعارف، (ب. م)، ط2، (1403هـ/1981م).

ثالثاً: بحوث في الدوريات:

بوعجيلة، ناجية. العمل السياسي عند المعتزلة وخروجه عن السائد، (1440هـ/2019م)، ص(10-14).

عبـــد، أيوب إبراهيم. البيعـــة في الفكر الاعتزالي، مجلـــد 7، العـــدد 37، (تكريـــت /العراق)، (1432هـ/2011م)، ص(168-174).

الكساسبة، محمد. قضية التحسين والتقبيح عند متأخري المعتزلة مقارنة بالفكر السني، *مجلة جامعة الحسين بن طلال للبحوث*، (مجلد4)، (عدد2)، (1439هـ/2018م)، ص(245-248).

رابعاً: الرسائل الجامعية:

الحفظي، عبد اللطيف. *تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة أسبابه ومظاهره*، رسالة ماجستير (غير منشورة)، (جدة/السعودية)، (1421هـ/2001م).

ديوب، هيفاء. *الاســـتطراد في التراث الأدبي في القرن الثالث الهجري مؤلفات الجاحظ أنموذجاً*، رسالة دكتوراة (غير منشورة)، جامعة تشرين، (دمشق/سوريا)، (1435هـ/2014م).

أبو شبيكة، إبراهيم أحمد. *خلافة بني أمية عند علي بن الحسين المسعودي*، رسالة ماجستير (غير منشورة)، (1428هـ/2007م).

الشيبي، صالح زين العابدين. *الأصول الخمسة عند المعتزلة وموقف أهل السلفيين منها*، رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة الملك عبد العزيز، (مكة/السعودية)، (1397هـ/1977م).

الضويجي، علي بن سعد بن صالح. *آراء المعتزلة الأصولية دراسة وتقويماً*، رسالة دكتوراة(غيرمنشورة)، (الرياض/السعودية)، (1415هـ/1995م).

طالبي، هادي. *أبو الحسن الأشعري بين المعتزلة والسلف*، رسالة ماجستير (غير منشورة)، (1399هـ/1979م).

الفارس، فرحان الموسى. *آثار الاعتزال في الشعر العباسي في القرنيين الرابع والخامس الهجريين*، رسالة ماجستير (غير منشورة)، الجامعة الأردنية، (عمان /الأردن)، (1402هـ/1981م).

فضل الله، محمد عبد محمد فضل الله. *القضايا النقدية بين الجاحظ وابن قتيبة من خلال كتابيهما البيان والتبين والمعاني الكبير (دراسة نقدية مقارنة)*، رسالة دكتوراة (غير منشورة)، جامعة أم درمان الإسلامية، (أم درمان/السودان)، (1426هـ/2006م)

مرابط، دلال. *السياسة عند الجاحظ*، رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة محمد بوضياف، (المسيلة/الجزائر)، (1439هـ/2019م).

هانم، يوسف. *أصل العدل عند المعتزلة*، رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة القاهرة، (القاهرة/مصر)، (1447هـ/1993م).

الهلة، عائشة. *أثر المدرسة الإعتزالية في الفكر الإسلامي*، رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة قاصدي مرباح (ورقلة/الجزائر)، (1435هـ/2015م).

النجار، أمل. *الصفات الإلهية بين الشيعة والمعتزلة على ضوء عقيدة أهل السلف الصالح*، رسالة ماجستير (غير منشورة)، (جامعة النجاح الوطنية)، (نابلس/فلسطين)، (1436هـ/2016م).

يوسف، هانم إبراهيم. *أصل العدل عند المعتزلة*، رسالة ماجستير (غير منشورة)، (جامعة القاهرة)، (القاهرة /مصر)، ط1، (1413هـ/1993م).

An-Najah National University
Faculty of Graduate Studies

Al-Mutazila Movement: Historical and Methodical Study in the History Books, and Religious Communities and Philosophies, Second Century to the Six Century A.H from the Eight to Twelfth Centueies

By
Amal Abedulfatah Hussein Eshtayah

Supervisor
Dr. Adnan Muhammad Melhem

This Thesis Submitted in Partial Fulfillment for the Requirements for the Degree of Master in History, Faculty of Graduate Studies, at An-Najah National University, Nablus, Palestine.

2021

Al-Mutazila Movement: Historical and Methodical Study in the History Books, and Religious Communities and Philosophies, Second Century to the Six Century A.H from the Eight to Twelfth Centueies century

By
Amal Abd al-Fattah Hussein Ishtayah
Supervisor
Dr. Adnan Melhim

Abstract

Al-Mu'tazilah Movement is a verbal group that emerged at the end of Umayyad era in Basra (80-131AH / 699-749AD), and flourished during the Abbasid era. It played a major role in the intellectual, sectarian, political, social, and economic mobility, and it called for a revolution against the unjust ruler. Also, it asked for fighting the political, administrative, and financial corruption, rising the value of reason and philosophy, and considering economy as the basis for the superiority of people. It rejected the fanatic Arab nationalism, and it tried to reconcile between reason and transmission, or between philosophers and Salafist. As a result, it developed speech science, and used tools of interpretation and analysis.

Despite the diversity of the historical and intellectual studies that studied Al-Mu'tazila Movement's period, there are no integrated studies that examined the positions of historians who have contemplated this intellectual movement or have approached it with interest.

The researcher reviews Al-Mu'tazila Movement as a systematic historical study in the books of eight historians, who lived in the period between the second and sixth centuries AH / from eighth until the twelfth century. The

historians are: Amr bin Bahar Al-Jahidh Abu Uthman (d. 255 AH/868 AD), Muhammad bin Muslim bin Qutaiba (d. 276 AH/ 828 AD), Ahmad bin Ja`far al-Ya`qubi (d. 292 AH / 897 AD), Muhammad bin Jarir al-Tabari (d. 310 AH/923AD), Ali bin Ismail al-Ash'ari (d. 330 AH /960 CE), Ali ibn al-Husayn al-Mas'udi (d. 346 AH/957 AD), Abd al-Jabbar bin Ahmad al-Hamdhani (415 AH/1024AD), and Muhammad Ibn Abd al-Karim al-Shahristani (d. 548 AH/1153 AD).

What distinguish those historians is that their sources have included valuable information that monitored Al-Mu'tazila Movement in all political, intellectual, social and economic fields, and the sources that dealt with this topic relied on their texts as their writings were an important compass in the way of the history and thought, and most of them had good relations with political, intellectual, literary and sectarian decision makers.

The study showed the consensus of historians that Al-Mu'tazila group were a verbal group that appeared at the beginning of the second century AH at the end of the Umayyad era, and it flourished in the first Abbasid era, relying on the abstract mind to understand the faith, and influenced by Greek and Christian philosophies.

Their opinions differed on the names and titles of Al-Mu'tazila, including what they called it, and other names came from their enemies. For example, Al-Ash'ari and Judge Abd Al-Jabbar called it Al-Qadriyah, while Ibn Qutaybah called it Al-Jahmiyah due to a group that carried the same name,

but Al-Shahrstani rejected it completely, and he called them the people of justice and monotheism.

There were many opinions about the factors and conditions of Al-Mu'tazila establishment, so historians, groups' writers and some of them were opponents of Al-Mu'tazili had echoed the committer of the Major Sin Issue as a starting point for this group, and with the spread of this incident in the interpretation of Al-Mu'tazila, recent researches have not found any justification for what Al-Mu'tazila opponents want and most of them were from Al -Asha'ri who portrayed the isolation as splitting from the Sunnis and Al-Jama'h, and Al-Masoudi did not exclude that the beginning of the Movement's appearance is due to the origin of the rank between two ranks without referring to the difference between Al-Hasan Al-Basri and Wasil Bin Ata.

The sources of the study shed light differently on the most important figures of Al-Mu'tazila who played a role in reviving Al-Mu'tazila school and building its foundations, basis and ideas, and they mentioned their social, cultural and political backgrounds, and they unanimously agreed that they belonged to the class of the loyalists (Al-Mawali) and the owners of crafts.

The views of the historians vary in presenting Al-Mu'tazila's opinions regarding to the intellectual issues such as the Imamate. Indeed, Al-Jahiz, Al-Shahristani and Abd Al-Jabbar reported that the Imamate according to Al-Mu'tazila differs from other teams as it is not a lead to recognize or know the Sharia, and it should not be inherited , so it does not belong to a specific

sect. Al-Mu'tazila had two major opinions; an opinion that says it is obligatory, and the other does not see that there is a need for the imam.

The historians have highlighted the hostile position that some people of Al-Mu'tazila took against the Umayyad state, explaining this position in the light of their political thought. Al-Jahiz and Abd Al-Jabbar showed Al-Mu'tazila's position towards the caliph, Omar Bin Abd Al-Aziz (99-101AH /717-720AD), some of them attacked him violently, others did not consider him while others praised him. Also, they showed their position towards the caliph Yazid Ibn al-Walid (86-126AH/705-744 AD) the only Umayyad caliph whom Al-Mu'tazilita showed loyalty to, as he is a man of justice and monotheism.

The sources of the study present briefly the origins and development of the Abbasid da`wa and Al-Mu'tazila's position towards it. Then, the sources show the attitudes of Al-Mu'tazila towards the early Abbasids until the succession of Abdullah Bin Harun al-Rashid al-Maamun (198-218AH/ 803-833AD), Al-Mu'tasim Billah Bin Harun al-Rashid (218-2-27AH / 833-841AD)), Al-Wathiq Billah (227-232AH/841-846AD), and Ja`far al-Mutawakil Ibn al-Mu'tasim (232-247AH/846-861AD), until the appearance of al-Ash'ari. Abd al-Jabbar showed that al-Mu'tazilah after al-Mutawakil reached the stage of weakness and political decline.

The sources of the study agreed on the five origins of Al-Mu'tazilah, which distinguished the group from other groups, and the sources agreed that these principles are the main condition for judging whether this person is from Al-

Mu'tazila group or not, the five are (monotheism, justice, promise and promises, enjoining good and forbidding evil, the rank is between two ranks), And Abd Al-Jabbar explained to us in his book *Explaining the Five Principles* the reason for restricting it to five principles.