The position of contemporary orientalism towards Islamic theology (the Mu'tazila sect as a model) Analytical and comparative study of selected models of contemporary orientalists. (Henery Corbin, Harry Austryn Wolfson, W. Montgomery Watt)

Instructor (ph. Dr.) Hala Kadhim Saloomi
Imam Al-Kadhim College / Department of Quran and Hadith Science
alhabeebhk1981@gmail.com

DOI: 10.31973/aj.v2i139.2632

Abstract

The science of Islamic theology, including the Mu'tazila group, has occupied a great interest among orientalists since they got acquainted with Islamic thought, and today with contemporary Orientalism we find that interest tends to increase in an attempt to get rid of the previous sayings that most framed the Western meta-ideology, to reveal anew the most important external, cultural and social influences More precisely about the subjective content of Islamic theology, and we will see that this new treatment of speech synthesis, It does not constitute any departure from the path of their predecessors from the Orientalists, as they kept the same methodology of influence and influence, and the hypothetical deductive method, or the method of guesswork and so on. Those sayings that were installed in several molds and formulas can be truly considered an extension of their predecessor. Consequently, they could not dispense with what the old Orientalism echoed.

Key words:(Contemporary Orientalism, Islamic theology, Mu'tazila band as a model, Models of the Orientalists- (Henery Corbin, Harry Austryn Wolfson, W. Montgomery Watt)

موقف الاستشراق المعاصر من علم الكلام الإسلامي (فرقة المعتزلة أنموذجا) – دراسة تحليليّة ومقارنة في نماذج مختارة من المستشرقين المعاصرين – (هنري كوربان ، هاري.أوسترين.ولفسون، مونتغمري وات)

م.د. حلا كاظم سلومي
كلية الإمام الكاظم(ع) قسم علوم القرآن والحديث
alhabeebhk1981@gmail.com

(مُلَخَّصُ البَحث)

شغل علم الكلام الإسلامي ، وبضمنه فرقة المعتزلة اهتماما بالغاً لدى المستشرقين منذ تعرفهم على الفكر الإسلامي ، واليوم ومع الاستشراق المعاصر نجد يتجه ذلك الاهتمام نحو التزايد محاولا التخلص من المقولات السابقة التي أغلبها تأطرت بايدلوجيا الفوقية الغربية، ليكشف من جديد عن أهم المؤثرات الخارجية والثقافية والاجتماعية وبشكل أكثر دقة عن ماهية المضمون الذاتي لعلم الكلام الإسلامي ، وسنرى أن هذه المعالجة الجديدة للأنساق الكلامية ، لا تشكل أي انعطافة عن مسار سابقيهم من المستشرقين ، إذ أبقوا على ذات المنهجية من التأثر والتأثير ، والمنهج الفرضي الاستنباطي ، أو منهج التخمين وإلى غيرها .تلك المقولات التي انصبت في قوالب و صيغ عدة ، فيمكن عدّها حقا امتدادا لسلفها، وبالتالي لم يسعهم الاستغناء عما ردّده الاستشراق القديم.

الكلمات المفتاحية:(الاستشراق المعاصر، علم الكلام الإسلامي، فرقة المعتزلة أنموذجا ،نماذج من المستشرقين_ هنري كوربان ، هاري.أوسترين.ولفسون، مونتغمري وات)

المقدّمة:

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة وأتم التسليم على المبعوث رحمة للعالمين محمدا وآل بيته الطيبين الطاهرين، تأتي أهمية هذه الدراسة بتعرضها إلى ماهية الاستشراق وأهدافه ومنهجه وماذا يشكل التراث الإسلامي بالنسبة له منذ القدم و إلى اليوم ،وليست هذه الدراسة تمتاز بكونها جديدة أو منفردة من حيث الدارس والمدروس اللذان شكلا عنوان البحث برمته، أي (المستشرقين وعلم الكلام المعتزلي)، بل الجديد هو اختيار نماذج معاصرة من المستشرقين ممن عنوا بالفكر الاعتزالي على وفق دراسة وتنظير –بحسب ما أقروه هم – يختلف عن سلفهم من المستشرقين ، و آمل أن يتضح للقارئ ، هل فعلا استغنى أو تخلى هؤلاء الجدد عما رآه أسلافهم .

إشكالية البحث:

هل استطاع الاستشراق الجديد أن يتخلى عن رؤية سلفه الاستشراق القديم الذي يرى أن علم الكلام الإسلامي، ليس إلا تراثا ممزوجا بحضارات وعلوم وفلسفات أخرى آنذاك ، وبالتالي لم يأتوا بشيء جديد يحسب لهم على المستويات والأصعدة كافة.

فرضية البحث:

اتجه اهتمام المستشرقين إلى دراسة أكبر القضايا الكلامية مثل البحث في الصفات الإلهية، وفي منزلة العقل عند المتكلمين ، وبدأت المحاولات من جديد إلى الكشف عن المؤثرات الثقافية في أنساق المتكلمين، والأحداث التاريخية المهمة في تاريخ الإسلام السياسي والديني والاجتماعي (التميمي،٢٠١٨، ص٣) لمحاولة عرض أهم التغيرات والتحولات التي طرأت وجرت على أفكار و رؤى أولئك المستشرقين الجدد، وكيف أصبحت نظرتهم إلى أبرز الفرق الكلامية المعتزلة ، وسوف نتطرق إلى التمييز بين مفهومي الاستشراق القديم والجديد.

منهجية البحث:

اعتمدت الباحثة المنهج التاريخي والتحليلي والمقارنة في دراستها هذه ،من أجل الكشف عن هل تغيرت نظرة الاستشراق الجديد أو اختلفت عن سلفها الاستشراق الكلاسيكي إزاء فرقة المعتزلة ، من خلال طرح بعض النماذج المختارة من المستشرقين المعاصرين بحيث كل واحد منهم يمثل أبرز من كتب وعمل في هذا المجال.

التعريف بمفاهيم و دلالات : الاستشراق ، المستشرق:

الاستشراق(Orientalism):يعني دراسة الغرب للشرق عامة ، والشرق العربي الإسلامي خاصة من أجل فهم أحواله ومعارفه وعلومه وتراثه وحضارته.(حمداوي،جميل،(٢٠١٩)، *الاستشراق والاستمزاغ والاستعراب والاستغراب(مقاربة مفاهمية)* ، العدد١٩، ص١٠١).

أما المستشرق(Orientaliste): هو الذي أتقن لغة الشرق ، وتخصص بدراسة موضوع ما لغرض فهم وتأويل ومعالجة الظواهر والقضايا وتقديم التفسير لها سواء كانت اجتماعية أم سياسية أو عقلية أو دينية وغيرها(المصدر السابق،ص١٠٢)، وعموما الاستشراق بوصفه مفهوماَ يتجه إلى الاهتمام العلمي بشؤون الشرق، والعرب ، والإسلام، فهو قطعا لم يتوقف، بل زاد نشاطا وفاعلية .

مراحل الاستشراق بالحضارة العربية الإسلامية:

الاستشراق الكلاسيكي القديم: وهو الذي ارتبط ظهوره بالعصور الوسطى–القرن العاشر الميلادي–وبزوغ النهضة الأوروبية ، و في تزايد الاحتكاك بالمشرق الإسلامي عبر قوافل التجارة، من جهة والحروب الصليبية التي وقعت امتدادا للعداء الديني بين العالمين، من

جهة أخرى(حوراني،١٩٩٤،ص١٧-١٨) وحينها توالت الدعايات الكنسية ضد الإسلام ، وبالرغم من شوّه صورة الإسلام ونبيه(صلى الله عليه و آله) فقد رغب بعض الباحثين المستشرقين الأوروبين والرهبان الكنسيين بالإفادة من الثروة الفكرية والعلمية المزدهرة آنذاك لدى العالم الإسلامي ، وكان ذلك بداية الاتصال الغربي بالحضارة الاسلامية(ساسي،٢٠٠٢، **ص٤٢-٤٣**) فأنشئت بعض المدارس العربية في روما ،وظهرت الترجمات للكتب العربية في الفلسفة والطب والرياضات وغيرها من العلوم(الوهيبي،١٤٣٥هـ، ص١٨-٢١)، وفي العصر الحديث "القرن السابع عشر" بدا الغرب بتثبيت صفات تميزه عن العالم، كالعلم ، والحرية ، والعقلانية، والاختراع ، والتقدم...الخ شكلت القيم المركزية لأوروبا مع افتراض أصولها اليونانية(لوكمان،٢٠٠٨،ص١١٦) وصولا للقرن الثامن عشر اخذت تلك الرؤية الفوقية بالتزايد مع تزايد الدراسة الأوروبية عن الإسلام والفكر العربي(فوك،٢٠٠١،ص١٠١) إبان انتشار انوار النهضة السياسية والعلمية والصناعية مساهما كل ذلك في تعميق النشاط الاستشراقي وصورته الذهنية الكلاسيكية عن الإسلام والمسلمين(الوهيبي،المصدر السابق،ص٣٠-٣١) .

الاستشراق الحديث: هو الذي تشكلت معالمه في القرن التاسع عشر الميلادي، وفيه تزايد الاهتمام في فهم ومعرفة علوم وتراث الشرق ، و لا سيما العربي والإسلامي منه ، على وفق مناهج العلم الحديثة(حمداوي،المصدرالسابق،ص١٠٥)، وهنا أصبح الاستشراق فرعا بحثيا له مؤسسات مهنية ،إذ أقيمت مدرسة للغات الشرقية في باريس عام(١٧٩٥م) و أول من ساهم من المستشرقين هو المستشرق الفرنسي سلفستر دي ساسي (ت١٨٣٨م) في وضع أسس الاستشراق المنظّم(فوك،المصدرالسابق،ص١٥١)، في ما رأى المستشرق الفرنسي أرنست رينان (ت١٨٩٢م) الذي يعد رائد الشخصيات الاستشراقية في ذلك القرن- أن دراسة دقيقة للنصوص في محتواها التاريخي تستطيع الكشف عن الطبيعة الاساسية للشعب(حوراني، المصدر السابق،ص٣٩) .

الاستشراق المعاصر أو الجديد:

في منتصف القرن العشرين، شهدت التحول عن الاستشراق القديم، وانتشر فيها القول بنهاية الاستشراق، وتخلى فعلا أغلب العاملين في الجانب الاستشراقي عن لقب "مستشرق" في الوقت الذي ازدهرت الدراسات الإنسانية والاجتماعية لشؤون الشرق الاوسط ، فاعتبره بعض الباحثين المعاصرين كالدكتور أوليفييه مووس: تيار فكري حديث ، بزغ نجمه بعد انطماس معالم الاستشراق القديم في أعقاب الحرب الباردة(١٩٤٥-١٩٩٠م)، ويسعى إلى إعادة فهم الأطروحة الاستشراقية القديمة(الوهيبي، المصدر السابق،ص٨٤)، ثم يعرّفه أي -

الاستشراق الجديد– بأنه : " مذهب ثقافوي جديد يقوم على تجديد وإعادة تأهيل الأطروحات الاستشراقية الكلاسيكية ، ومتطلبات الدفاع عن قيم الحداثة والديموقراطية، في سياق يتميز بأدلجة متنامية للعلاقات بين الشرق الأوسط والدول الغربية ، تعمل على تشجيع العودة إلى قراءة ماهوية للمجال الإسلامي" (أوليفييه،٢٠١٠،ص٥–٦)،لذا نبّه المستشرق الفرنسي كلود كاهن(ت١٩٩١م)على ضرورة تغيير مصطلح "الاستشرق" لأن دلالته في الوقت الراهن لم يعد يتناسب مع الواقع، ولم تعد تعبر عن المضمون العلمي في دراسة بلاد الشرق(حسن،٢٠٠٠،ص ١٢٥–١٢٦)وهكذا وكما يرى المستشرق الاسباني فرانسسكو غابرييلي: أن الاستشراق الذي كان في البدء علما واحدا قد انقسم إلى فروع واختصاصات مستقلة ومختلفة ، تتعلق جميعها بأمور الشرق الاوسط(البيانوني،١٤٣٣هـ،ص ٤٢)،ألا أن الدكتور إدوارد سعيد(فلسطيني الاصل أمريكي الجنسية) يؤكد اعتماد الاستشراق الجديد على الاستشراق القديم ، وإنه لم يستنفذ أغراضه بعد، " فماتزال الكتب "تكتب، والمؤتمرات تعقد، ...فالاستشراق – حتى إذا لم يستطع البقاء كما كان ذات يوم –يستمر في الحياة جامعيا عبر معتقداته المذهبية وأطروحاته عن الشرق والشرقي"(سعيد،١٩٧٨،ص٥٣)،بالتالي هذه الأقسام العلمية والتخصصات ماهي إلا الصور الحديثة لما كان يعرف سابقا بالاستشراق، ومن ثم لا يعني ذلك بالضرورة توقف هذه الحركة أو نهايتها(مطبقاني،(٢٠٢٠)،*هل انتهى الاستشراق؟*، https://books.google.iq/books?id

١٤/٧/٢٠٢٠)،لذلك زاد الاهتمام بشكل أكبر وأعمق و لا سيما بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١م ،بدراسات الشرق في الولايات المتحدة في مختلف فروع الدراسات الإسلامية تحت لافتة "الحرب على الإرهاب"(الوهيبي، مصدر سابق،ص٦٩).

–أهمية المعتزلة في الفكر الإسلامي وأبحاث المستشرقين المعاصرين:

المعتزلة: هي مدرسة كلامية في مجال الفكر والكلام ،ظهرت في القرن الثاني الهجري في البصرة التي كانت مجمعا للعلم والأدب في الدولة العربية الإسلامية آنذاك، وللمعتزلة منزلة كبيرة في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي ، وقد كثرت الدراسات حولها، تاريخها، وأهم أفكارهم، وعلاقتهم بالفرق الكلامية الأخرى ، كالأشاعرة ، وأثرهم في إثراء الحركة الفكرية الفلسفية(يوسف، هانم(١٩٩٣)*أصل العدل عند المعتزلة*،رسالة ماجستير في الفلسفة الإسلامية، نوقشت وأجيزت في جامعة القاهرة،١٩٩٣،ص٥)، إذ نشأت البواكير الأولى لفرقة المعتزلة نتيجة لظروف الصراع الاجتماعي والسياسي التي شهدها المجتمع الإسلامي آنذاك بالرغم من اصطباغها بالصبغة الدينية(ابو زيد،١٩٨٢،ص٤٥)،ولما حققته الدراسات الكلامية من تقدمٍ كبيرٍ على مستوى الدراسات الإنسانية في وقتنا الحالي، ولا سيما ما يتعلق منها بتراث المعتزلة ، فقد اتجهت دراسات المستشرقين إلى التعّمق بمعرفة علم الكلام وقرائنه

التاريخية والحضارية وعلى معالم الفِرَق الكلامية الاسلامية ، لذا فالبحث في هذه الاتجاهات هو الذي دفع المستشرقين إلى المزيد من التخصّص في تلك القضايا الكلامية وتعميق فهم الأنساق النظرية والإلمام بمختلف المؤثرات التي أسهمت في علم الكلام الإسلامي(مراد،حسن(٢٠١٩)، *بدايات علم الكلام الإسلامي نقد لآراء يوسف فان آس* ، العدد١٨،ص١٩) .

١-المستشرق الفرنسي هنري كوربان (١٩٠٣-١٩٧٣م) : يخصص كوربان في كتابه "تاريخ الفلسفة الاسلامية" جزءا منه يتعرض فيه إلى فرقة المعتزلة ويبدي فيه أهم أرائه وفقا لتتبعه التاريخي ،

يُعّرف كوربان **المعتزلة** : "بانها جماعة من المفكرين المسلمين نشأت في البصرة منذ النصف الأول من القرن الثاني للهجرة، وانتشرت حركتهم انتشارا سريعا ، ...وكانت بغداد عاصمة الدولة العباسية مقرا لمدرستهم ، طيلة عهود عديدة "(كوربان،١٩٩٨،ص١٧٠)،ويذكر كوربان حول **اصل التسمية :اولا:** أن خصوم المعتزلة هم الذين اطلقوا عليهم هذا الاسم ، إذ إن كلمة "المعتزلة" تحمل بين ثناياها طابع الاستنكار فالمعتزل هو المخالف والمنفصل .

ثانيا: أن السبب الأول في نشوء المعتزلة هو اختيار من نوع سياسي(المصدر نفسه،ص١٧٢). غير أن كوربان لايرى في هذا الاختيار والسياسة سببا كافيا لنشوئما. فلا يُعقل أن اسم المعتزلة قد اطلق عليهم من خصومهم فقط ، فيؤكد : "ان المعتزلة –انفسهم– كانوا يفخرون بهذا الاسم في كل مراحل تاريخهم ، وليس في ذلك ما يدل على أن الاسم يدينهم بشيء"(المصدر نفسه،ص١٧٣)، فلم يطلقه عليهم اهل السنة متضمنا معنى الذم أو السخرية(بدوي،١٩٤٠،ص١٩٠) .كذلك كلمة "المعتزلة" بحسب فهم اصحاب المذهب نفسه لا تعود عليهم باللوم ولا بالذم ، وهم أن فعلوا ذلك أي اعتزلوا لكي يحافظوا على نقاء التوحيد وصفائه ، ويدافعوا عن الحرية الإنسانية والعدل"(كوربان،المصدرالسابق،ص١٧٣)، وهناك **عوامل عديدة لنشاءة الفكر الاعتزالي** بحسب ما يرى كوربان "الأحداث السياسية التي تعرضت لها الأمة الإسلامية ، مهما عظم شأنها، لا يمكن أن تشكل سببا كافيا لظهور المعتزلة...موقفهم العام من الجماعات غير المسلمة...ونعني بهم المزدكيين في العراق والنصارى واليهود في سوريا." (المصدرنفسه،ص١٧٤)،فهذه التيارات الدينية غير الاسلامية ساهمت في تبلور الفكر المعتزلي(الوعلان،عبد المجيد(٢٠١٩)، *موقف المستشرقين من المعتزلة،(ملخص من رسالة) لمنصور عبد العزيز الجحيلي*، ص٧٦).

أ-**التوحيد:** يشكل المبدأ الأساسي في الإسلام، وبالتالي ليس من عنديات المعتزلة ،لكنهم تميزوا به عن غيرهم بالتفسيرات التي أعطوها بشأنه ومن ثم طبقوها في مجال الإلهيات.

(الوعلان،المصدرنفسه،ص٣٦). يُعلل كوربان فكرة التوحيد جاءت جزءا منها ردة فعل لمظاهر "التثليث" في المسيحية(كوربان،مصدر سابق،ص١٧٤)،أما تأكيد المعتزلة على خلق القران فيعد معارضة لسر التجسّد في المسيحية وذلك لأن الاختلاف بين مبدأ قدم القران ومبدأ سر التجسد لا يقوم على طبيعة الكلام الإلهي نفسه بقدر ما يقوم على كيفية تجسد هذا الكلام أو ظهوره–أما المسيحية فترى أن الكلام تحوّل إلى جسد في شخص المسيح(كوربان،مصدر سابق،ص١٧٥).

ب–**العدل:** والمراد به بحسب المعتزلة أن أفعال الله كلها حسنة وإنه لا يفعل القبيح، ومن جهة صلتها بالإنسان فان الله تعالى أفعاله يجب أن يسودها العدل المطلق(عبدالجبار،١٩٩٦،ص١٣٣). ويتفق راي كوربان مع رأي المعتزلة في مبدأ العدل الذي يوجب حرية الإنسان على وفق العدل الإلهي و القرآن الكريم ، فالإنسان مسؤول عن أفعاله وسيدا لمصيره ، وإلا فكرة الثواب والعقاب تكون مجردة عن كل معنى، فالعلم الإلهي لا يتنافى مع الحرية الإنسانية ، إذ موضوعه الكائن وليس الفعل، كما في الإرادة والأمر، ومن جهة فإن القران يؤكد مسؤولية النفس الإنسانية وأفعالها" من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها" سورة فصلت(٤٦) (كوربان،مصدرسابق،ص١٧٨).

ج–**الوعد والوعيد:** ويعدان نتيجة لمسؤلية الإنسان عن أفعاله خير أو شر صدرت عنه، فمن العدل الإلهي مثوبة المؤمنين ومعاقبة الكافرين ، وبهذا على وفق كوربان أن فكرة اللطف الإلهي لها مكان ثانوي لدى المعتزلة، أم العدل يأخذ المكانة العليا(الوعلان،المصدرالسابق،ص٣٧)، وان هذا الأمر تقّر به سائر الفرق الاسلامية.

د–**المنزلة بين المنزلتين:** وتعني به المعتزلة بأن "مرتكب الكبيرة "هو في منزلة ما بين الكفر والإيمان. يرى كوربان أن هذا المبدأ هو الذي تسبّب في الشقاق بين واصل بن عطاء مؤسس الاعتزال وبين أستاذه الحسن البصري(كوربان،مصدرسابق،ص١٧٨)، هذا الحل الذي قدمه واصل ليثبت أن المسلم الآثم ،الذي ارتكب الكبيرة بالفعل لهو فاسق، وإذا نظرنا في هذا الحل نجد ثلاثة مفاهيم نقرّ بالتمييز بينها، هي: الكافر، والفاسق، والمؤمن(فخري،٢٠٠٠،ص٩٢).

و–**الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:** وهذا المبدأ ارتبط بالتطبيق العملي للعدالة والحرية لا للفرد فقط ، بل للجماعة بكاملها، ليتحقق الانسجام الاجتماعي (كوربان، مصدر سابق، ص١٧٩)، فالمعتزلة لم يتمكّنوا، قبول فكرة إله كلّيّ القدرة ، يعمل خلافا لجميع مبادئ العدالة والصلاح، فيكلّف ما لا يطاق ، ويعذّب البريء، لا لشيء سوى انّه هو الله (فخري، مصدر سابق، ص٩٧). نجد كوربان ينضم إلى آراء المعتزلة التي ترى أن الله لا يصدر عنه الشر، ولا يعاقب ألا فاعله، وعليه فأن العدل على الله واجب ، فالإنسان يخلق فعل نفسه، لذا

نفهم معنى الثواب والعقاب ، وإنه لا يوجد تنافي بين علم الله والحرية الإنسانية (الوعلان،المصدرالسابق،ص٣٨) .

٢-المستشرق الامريكي اليهودي ولفسون.أ.هاري(Harry Austryn Wolfson):(١٨٨٧-١٩٧٤م):

ويعد مؤرخا لفلسفة العصور الوسطى اليهودية والإسلامية، عمل استاذا بجامعة هارفارد سنة ١٩٢٠ للأدب العبري والفلسفة اليهودية، واستمر العمل حتى تقاعده ووفاته ١٩٧٤، واشتهر بمشروعه الضخم دراسة الفكر الديني، وله مجلدات في نمو النظم الفلسفية من إفلاطون إلى اسبينوزا، وفيلون اليهودي، وكتاب (فلسفة اسبينوزا)، وكتاب (فلسفة المتكلمين في الاسلام) إذ يُعد أبرز ما كتبه في ضمن الدراسات الاستشراقية المعاصرة (بدوي، ١٩٩٣، ص٦٢٣).

المعتزلة والمؤسس لها: يرى ولفسون سبق ظهور المعتزلة وجود ما يسمى ب-الكلام- ويدور حول مسألتين اعتقاديتين هما: الأولى خاصة بالتصور الصحيح عن الله ، والثانية خاصة بقدرة الله .وعلى وجه التحديد ظهرت فرقة المعتزلة في النصف الأول من القرن الثاني، التي أسسها واصل بن عطاء(المتوفى سنة ٧٤٨-٧٤٩ م)."فالاعتقاد الإسلامي السلفي بالصفات والذي يُعد الاعتقاد بقدم القرآن السابق على الخلق جزاء منه ، وهذا الاعتقاد السلفي هو الذي أنكره المعتزلة ، ويستشهد ولفسون بقولٍ لمؤسس الاعتزال واصل بن عطاء " مَنْ أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين" ثم يقرر ولفسون من هنا تتحدد هوية المعتزلة أي تأكيد الإرادة الحرةّ وإنكار الصفات، على الرغم من أن لفظ "المعتزلة" مصدره اعتزال واصل بن عطاء حول مسألة مرتكب الكبيرة في الإسلام، وهو الرأي المقبول عند جماعة المسلمين ،كالقاضي عبد الجبار ، والمرتضي، والإسفراييني (ولفسون، ٢٠٠٩، ج١، ص٦٣).

اما عن **أصل التسمية والنشاءة،** فيستند ولفسون إلى قول الشهرستاني يذكر فيه"وبما أن تأكيد المعتزلة للإرادة الإنسانية الحرة استند إلى تصورهم المخصوص لعدل الله وإن إنكارهم للصفات استند إلى تصورهم المخصوص للتوحيد، أصبح يُطلق على المعتزلة عبارة "أصحاب العدل والتوحيد"(ولفسون،المصدر نفسه،ص٦٤)،وعن سبب تسمية المعتزلة طريقتهم ب "الكلام" رغم أن المعتزلة قد تركوا مناهج الكلام القديمة، مع احتفاظهم باصطلاح الكلام، وأعطوه معنى جديداً، فينقل ولفسون عن ما رواه الشهرستاني وهو إنه لم يعد اصطلاح الكلام يمثل عندهم وصفا لتطبيق منهج التمثيل analogy وهو منهج قائم على التشابه في مسائل الاعتقاد، وأصبح يستخدم لوصف هذا المنهج الجديد في الاستدلال، كما وأصبح يستخدم للدلالة على مذهبهم، وعليه فإن اصطلاح" الكلام" مثل "المنطق" Logic

المرادف له، بما هو وصف لموضوع بحثهم، ويستخدم اصطلاح" الكلام" للدلالة على صفة الكلام الإلهي، أي القرآن القديم، والذي أصبح إنكار قدمه مذهبهم الإساسي. ثم يقول ولفسون:"كل هذا يمكن أن يُفهم من فقرة " الشهرستاني" التي تصف نشأة "الاعتزال" ""(ولفسون،المصدر نفسه،ص٧٢).

-**الفترة غير الفلسفية واخرى الفلسفية في تاريخ الفكر الاعتزالي:** تجمع أقدم المصادر على أن أوّل قضية درات حولها مناقشات كلامية هي قضية الجبر والاختيار أو(مسألة القدر)، ويُعد معبد الجهني(ت٦٩٩م) وغيلان الدمشقي(ت٧٤٣م) وواصل بن عطاء(ت٧٤٨م) وعمرو بن عبيد(ت٧٦٢م)، وآخرون من أوئل المتكلمون الذين بحثوا هذه القضية(فخري،مصدرسابق،ص٨٩-٩٠)،ومن هنا نجد أن المستشرق ولفسون يشير إلى قول ابن خلدون في "مقدمته" أنه قد ميّز بين مدّة غير فلسفية و مدّة فلسفية في تاريخ الاعتزال ، وإنه يصف منذ البداية ببساطة "واصل بن عطاء " بأنه واحد منهم ، أي من المعتزلة، ولكنه حينما يذكر اسم "أبي الهذيل"، فإنه ،إذن يصفه بأنه "اتبع رأى الفلاسفة(ابن خلدون،٢٠٠٤،ص٤٨)، فيستلخص ولفسون فيما يتعلق بالمعتزلة إلى النتيجة الاتية:

انها مرت ب"مرحلة علم الكلام المعتزلي غير الفلسفي، وقد دامت قرابة القرن من وقت ظهور المعتزلة في النصف الأول من القرن الثامن حتى ظهور ترجمة الأعمال الفلسفية اليونانية إلى اللغة العربية في النصف الأول من القرن التاسع الميلادي ، في هذه المدة استخدم المعتزلة منهج القياس الكلامي القديم،.." ، و"مرحلة الكلام الاعتزالي الفلسفي، الذي بدأ مع ترجمة الأعمال الفلسفية اليونانية إلى اللغة العربية منذ النصف الأول من القرن التاسع الميلادي ، ومن هذه الأعمال الفلسفية ،تعلَّم المعتزلة ، ليس فقط الآراء الفلسفية الخاصة فحسب ، وإنما تعلّموا أيضا منهج القياس المنطقيsyllogissm وتعلموا استخداما جديداً لمنهج القياس التمثيلي analogy." (ولفسون، المصدرالسابق، ص٧٧)، فاكتسبت زخما جديدا بتسرب الفلسفة اليونانية إلى العرب (فخري، مصدرسابق، ص٨٩)، إذ أطلع المعتزلة على علوم المنطق واستدلالاته القائمة على معطيات فلسفية ، بعد أن كان المنهج الكلامي القياسي يقيم استدلالاته على معطيات دينية -تتجلى في القرآن والسنة-، حيث عملوا على تكييف وتوافق تلك الفلسفة اليونانية مع البيئة العربية (العفاني،٢٠٢٠، ص١٢)، وهنا إشارة واضحة للمستشرق ولفسون للتأثيرات اليونانية على متكلمي المسلمين و لاسيما المعتزلة.

- **الصفات الإلهية وعقيدة الجبر والاختيار لدى المعتزلة الاصول والتأثيرات:** تشير أغلب الروايات وأقدمها على أن المعتزلة يسمون أنفسهم أهل العدل والتوحيد، فيعنون بالعدل نفي القدر والقول بأن الإنسان هو موجد أفعاله تنزيها لله تعالى أن يصدر عنه الشر، فيما يعنون

بالتوحيد نفي الصفات القديمة عن الله تعالى للدفاع عن وحدانيته (يوسف، مصدرسابق، ص٢٤)، ومن أهمها:

اولا: الصفات الإلهية: "كان موقف السلف من الصفات هو اتباع ما جاء من الكتاب والسنة وامنو به كما ورد ، واثبتوا لله تعالى الصفات الأزلية من العلم والقدرة والحياة....(العامري والزبيبي ،عبدالله–أحمد(٢٠١٢)، *موقف المعتزلة من آيات صفات الله تعالى(دراسة نقدية*)العدد٢،ص٥٨١)،يقول ابن تيمية: "ومذهب السلف انهم يصفون الله ما وصف به نفسه ،وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل "(المشيطي، سليمة(٢٠١٧)، *موقف المستشرق هاري.أ.ولفسون من مسألة الصفات الإلهية في علم الكلام الاسلامي*.العدد٨،ص١٤)، ومع ولفسون نجد أن عقيدة السلف الاسلامية في ثبوت الصفات ترجع إلى العقيدة المسيحية في التثليث، فيستند ولفسون:" إلى ما يروى عن الإيجي قوله: أن المعتزلة قد اتهموا مثبتي الصفات الإلهية بانهم وقعوا في خطأ الاعتقاد المسيحي بالتثليث، وعلى هذا النحو يجب علينا أن نبحث في نظرية التثليث المسيحية، عن أصل نظرية الصفات الاسلامية " (ولفسون،المصدرالسابق،ص٧٧)، أما موقف المعتزلة كان موقفهم مغايرا إذ نفوا الصفات المحدثة عن الله تعالى، ولقد انبثق هذا الانكار في النصف الأول من القرن الثامن الميلادي وينسب إلى "واصل بن عطاء" وحجة المعتزلة في نفي وجود صفات ثابتة قديمة ترتكز على جانبين: أولا أن أي شيء قديم لابد أن يكون إلها، وثانيا أن وحدانية الله تستبعد أي كثرة (المشيطي،المصدرالسابق،ص١٧)، ويقرر واصل "من أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين"(الشهرستاني،١٩٦٨،ص٣١)،وهكذا أنكر المعتزلة حقيقة الصفات ، انقاذا لعقيدة التوحيد واعتبروا الصفات إما مجرد أسماء وإما أحوال ، ولأجل هذا التصور لوحدانية الله سمّوا بأصحاب التوحيد (الشهرستاني،المصدرنفسه،ص٢٩) ، وفيما يرى ولفسون أن لكلا جانبي الحجة الاعتزالية خلفيته التاريخية في فلسفة "فيلون"(وهو: فيلسوف إسكندراني عاش في القرن الأول الميلادي، من أسرة إسرائيلية ، فسّر "العهد القديم" على غرار الفلسفة اليونانية)عبر آباء الكنيسة، فيشرح ذلك ولفسون بقوله: "أساس الجانب الأول من الحجة هو المبدأ الذي وضعه "فيلون" وهو" أن الله وحده هو القديم"، ويتضمن هذا أنه لو يوصف شيئا بالقدم ليلزم على ذلك أن يكون إلها. هذا هو المبدأ الذي يستعمله "يحيى الدمشقي"(ولد: يوحنا الدمشقي في عائلة مسيحية بارزة في المجتمع الدمشقي خلال القرن السابع، كان جده مسؤولاً عن ضرائب دمشق خلال حكم الإمبراطور هرقل، وبعد وفاة والده تابع يوحنا ذات المهنة. ، وتميزت مؤلفاته اللاهوتية الفلسفية بدفاعه الشديد عن العقائد المسيحية ورده على الهرطقات المختلفة .) في مناظراته المتخيلّة بين مسيحي ومسلم،...ليثبت أن الكلمة هي الله لأنه يقول:" كل شيء لا يكون مخلوقا ،بل غير مخلوق ،هو إله". هذا المبدأ الفيلوني هو

الذي يستخدمه آباء الكنيسة" أيضا، على إنحاء مختلفة، باعتباره حجة ضد قدِم المادة...، أما الخلفية التاريخية للقسم الثاني من حجة المعتزلة هي، أيضا ، مبدأ وضعه "فيلون" يقول فيه إن وحدة الله وحدةُ مطلقة تستبعد أي نوع من التركيب،...ومن الضروري، كذلك، أن يكون هذا المبدأ قد وصل إلى المعتزلة عن طريق المسيحية" (ولفسون،المصدرالسابق،ص٢١٧)، وهكذا يرى ولفسون، إن تأثير فيلون كان غير مباشر على العلماء اليهود اللاحقين، وبالأخص وأكثر مباشرة على فرقة القرّائين، فيؤكّد ولفسون أن مصنّفات فيلون قد تركت آثارًا في نشوء علم الكلام الإسلامي من خلال تأثيرها في اللاهوت المسيحي بداية، استنادًا إلى مختلف المصادر اليهودية من القرن العاشر (بشير،٢٠١٨،ص٣٨).

ثانيا: عقيدتا الجبر والاختيار: ينطلق ولفسون في حديثه عن سبق التقدير الإلهي **(الجبر)** فيُبّينَ أساس المحاولات الأولى لصياغة نظرية الفعل الإنساني على تلك الآيات التي تؤكد سبق التقدير الإلهي يمكن فهمها عن طريق مصادر ثلاثة ترجع إلى ما قبل منتصف القرن الثامن الميلادي، وهي: " أولا، مجموعة من الأحاديث النبوية... ثانيا، عبارة لـ"جهم بن صفوان" عن نظرية سبق التقدير الإلهي، ثالثا، مناظرة متخيلَّة ل" يحيى الدمشقى" بين مسيحي ومسلم."(ولفسون،ج٢،ص٧٦٥)، فيما يتعلق بالمجموعة الأولى(الاحاديث النبوية) فيلاحق ولفسون التشابه بينها وبين الفقرات الربّانية ليجد تماثلا من ناحية الدافع والصورة الحرفية لكليهما مع فرق واضح، من الناحية اللاهوتية، ليقرر ولفسون بعدها "على أساس هذا كله فهناك ما يغُري المرء بأن يقترح أن الاحاديث النبوية قد صيغت من منطلق معرفة المصادر الرَّبانية ومن منطلق المعارضة لها"(ولفسون،ج٢، المصدر نفسه،ص٧٦٧)،اما جهم بن صفوان(ت٧٤٥) مؤسَّس فرقة الجهمية كان يعتقد بقدرة الله المطلقة، وأنّ جميع اعمال الإنسان تابعة لقضاء الله وقدره المطلق(فخري،مصدرسابق،ص٩٣)، فيقول جهم: "الإنسان مجبور في أفعاله ،لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار" (الشهرستاني، المصدرالسابق، ص٦٠) ، وعليه الإنسان كالريشة المعلقة في الهواء تقلبها الريح كيف تشاء، أما إسناد الفعل إليه فهو على سبيل المجاز، كما يقال: سقط الحجر، وتحرك الغصن، وأثمرت الشجرة، لأن الفعل على حد قولهم فعل الله تعالى أجراه على يد العبد بدون إرادة منه أو اختيار (عاشور، سعد(٢٠٠١)، *موقف الفرق الإسلامية من أفعال العباد*،العدد٢،ص٢٣٨)، ومن المفيد ذكره، أن الجهمية فرقة ظهرت قبل المعتزلة فضلا عن قولها بالجبر، قالت بخلق القران ونفت الصفات وأنكرت الرؤية السعيدة(جار الله،١٩٩٠،ص٨)، وبحسب ما يرى ولفسون، أن ذلك التأكيد لإنكار وجود فرق بين فعل الإنسان وبين الاشياء التي تحدث في الطبيعة شكّل السّمة الأساسية للعقيدة الاسلامية في سبق التقدير الإلهي، ومن ثم يسحب ولفسون تلك الجبرية

المطلقة على ثالث مصدر من مصادر نظرية الفعل الإنساني ليجدها تتجلى في تلك المناظرة المتخيلّة التي تخيلّها " يحيى الدمشقى" صيغت في سؤال يسأله المسلم للمسيحي، هي:" هل أنت تتمتع بإرادة حرة، وهل أنت قادر على فعل ما تشاء؟" ويقول المسيحي مجيبا المسلم : أن الله قد صَورَّه وجعل له إرادة حرة، وتلك الإرادة الحرّة التي شكُلِّ بها تجعله قادرا على فعل الخير أو الشر وأنه مستحق بسبب حرية إرادته للثواب على فعله للخير وللعقاب على فعله للشر"(ولفسون،ج٢،المصدرالسابق،٧٦٩)،ويمكن أن نفهم باختصار من بيان " يحيى الدمشقى" أن كل فعل إنساني، ينسبه المسيحي إلى الإنسان نفسه باعتباره فاعلا مختارا، ينسبه المسلم إلى الله. وإلى حد هنا يتبين لنا أن المسلمين لم يقولوا إلا بالجبر، لكن هناك من الروايات تشير إلى أنه يوجد من قال **بحرية الارادة الإنسانية** ،أي أن للإنسان قدرة على الفعل، إذ تكاد تجمع المصادر على أن أول من قال بالقدر(معبد الجهني:ت٦٩٩م)في البصرة، ومن ثم أخذ عنه (غيلان الدمشقي:ت٧٣٠م)والذي يعد ثاني من تكلم بالقدر، وهؤلاء هم القدرية الاوائل الذين أنكروا القدر ،وأنكروا علم الله السابق بالأمور(السقاف(١٤٤١هـ)، *الإيمان بالقضاء والقدر*، الدرر السنية https://dorar.net/aqadia/3012)،ولما جاءت المعتزلة ورثت ما قالته القدرية في القدر وتبنتها بل كانوا أقدر على الدفاع عنها(جارالله،المصدرالسابق،ص١٠٠)، وأكثرهم أقروا أن أفعال العباد ليست مخلوقة لله، وإنما العباد هم الخالقون لها(عاشور ،مصدرسابق،ص٢٤١)،كما يقول شيخ المعتزلة(القاضي عبد الجبار الهمذاني:ت٤١٥هـ): من قال " أن الله خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه"(عبد الجبار، المغني في أبواب العدل،٨،١٩٦٠/٣)، ومع ذلك لم تنكر المعتزلة علم الله الأزلي، وكذلك لم تنكر أن تلك القدرة التي يعمل بها الإنسان إنما هي من الله تعالى(عاشور، مصدر سابق، ص٢٤٢)، ومما هو شائع أنه سميت المعتزلة بالقدرية لقولها بنفي القدر (جارالله، مصدر سابق، ص٧)، غير أن المعتزلة لا يرضون بهذا الاسم، ويقولون إنه أولى أن يطلق على القائلين بالقدر خيره وشره من الله تعالى(الشهرستاني،مصدرسابق،ص٥٠)، ولكن فيما بعد شاع إطلاقه على القائلين بالاختيار –بحرية الإرادة الإنسانية –، و طبقا لولفسون يرى حتى لفظ قدرية ذي تأثير يوناني فيقول: "و أود أن أقترح أن لفظ استخدام لفظ القدرية على أنه وصف للقائلين بحرية الإرادة، وذلك بالاستخدام الضمني الجديد للفظ "القَدَر" ، بمعنى قُدرة الإنسان على تصريف أفعاله، كان راجعاً إلى تأثير المعجم الفلسفي اليوناني." (ولفسون،ج٢،المصدرالسابق،٧٨٢)، ومن ثم يبين ذلك التأثير أن لفظا يونانيا بمعنى "قدرة المرء الذاتية" قد ترجم حرفيا إلى "قادر بنفسه" وما أن استخدم لهذا الوصف لقدرة الإنسان على الفعل، حتى صار يستخدم لفظ "القدرية" لأولئك الذين سلَموا بقدرة العبد على تصريف أفعاله، ومن تلك المناظرة المتخيلة بين المسيحي والمسلم ل"يحيى الدمشقي" حول حرية

الإرادة، يستدل ولفسون :"هكذا فإن اسم "القدرية" الذي سُمِّي به أوائل القائلين بحرية الارادة الإنسانية يدين إلى تأثير الاصطلاح الفلسفي اليوناني عَبر مصادر مسيحية"(ولفسون، ج٢، المصدر السابق، ٧٨٣)، ثم يبحث ولفسون عن وجود تأثير يهودي ليجد ما يقرره "الاسفراييني" في كتابه:"التبصر في الدين" ليقول هذا الأخير:" القدّرية الذين ظهروا في دولة الإسلام أخذوا طريقهم من قُدّرية اليهود"،(ولفسون،ج٢،المصدرالسابق،٧٨٤)، كذلك يستشهدُ ولفسون ببعض الباحثين اليهود المعاصرين هما "شراينر" و"نيومارك"،بحسب ما رائياها هو ان: عبارة "واصل بن عطاء": إن كل شيء من أفعال الله تعالى مُقدَّر دون الخير والشر والحُسن والقبح الصادرين من"أكساب العباد" إنما تعكس تأثير العبارة الربّانية وهي: أن كل شيء خاضع لسلطان السماء ماعدا الخوف من السماء" (ولفسون، ج٢، المصدر السابق،٧٨٥)، وهكذا يحدد ولفسون التأثيرات الخارجية في كل من الفلسفة اليونانية والمسيحية واليهودية في الموضوعات الكلامية، والمصطلحات، والبناء الفكري لها(صديق، شافية،(٢٠٢٠)، *في فلسفة الدين دراسة تطبيقية، علم الكلام والاستشراق اليهودي المعاصر هاري ولفسون*،https://chafiaseddik.wordpress.com /،١/٤/٢٠٢٠).

٣-المستشرق الانجليزي وليام مونتغمري وات(W. Montgomery Watt) (١٩٠٩-٢٠٠٦م): والده القسيس وات ،عمل رئيسا لقسم الدراسات العربية والاسلامية بجامعة أدنبرة منذ عام(١٩٤٧-١٩٧٩)،درّس الإسلام عقيدة وتاريخا وحضارة لأجيال من الطلبة ،وألف العديد من الكتب من أشهرها: محمد في مكة، محمد في المدينة، الفلسفة الاسلامية والعقيدة، القضاء والقدر في القرون الثلاثة الاولى للهجرة ،فضل الإسلام على الحضارة الغربية(غراب، موقع المكتبة الشاملة،ص١١٥-١٢٦).

المعتزلة ظهورها والمؤسس لها: لم تحدد أصول التاريخ العربي السنة التي ظهر فيها المعتزلة، وأشهر ما ذُكِرَ أنهم ظهروا في البصرة في حلقة الحسن البصري(ت١١٠هـ=٧٢٨م) وانشقوا عنها، أما ما ذاع من أن الرجلين واصل بن عطاء و عمرو بن عبيد اللذين ولدا(٨٠هـ=٦٩٩م) فهو أمر لا يعقل أن يكونا قد بدأ هذه الحركة الفكرية قبل العشرين من عمرهما، وعليه يكون المعتزلة قد قاموا في بداية القرن الثاني الهجري بين سنة(١٠٠-١١٠هـ) (جارالله،مصدرسابق،ص١٢)،وبحسب مايرى منتغمري وات، أن المؤسس الحقيقي للمعتزلة هو أبو الهذيل(ت٢٢٧هـ)ويشرح وات ذلك معتمدا على التاريخ فقد قيل أن أبا الهذيل عاش مائة وخمسين عاما: "والآن فحتى إذا افترضنا أنه لم يكن قد ولد حتى سنة ١٤٠هـ فإن ذلك يجعل عمره ٥٣ عاما في سنة ١٩٣هـ عند موت هارون الرشيد، وعلى هذا لا بد أن نفترض أن أفضل أعماله كانت في عهد هذا الخليفة،....،وليس لدينا معلومات موثقة عن هذين الرجليين ألاّ القليل النادر، ويبدو أن

الانتشار الفكري الواسع الذي لفت انظار الدارسين للمعتزلة لم يبدأ حتى حوالي زمن هارون الرشيد أي بعد وفاة واصل بن عطاء بحوالي خمسين عاما، مع أن هناك زعماً –بمعنى من المعاني– أن واصلا بن عطاء وعمراً بن عبيد، كانا هما رائدى حركة المعتزلة." (وات،١٩٩٨،ص١٢١)، ثم يلتمس الاسباب لنسبة المعتزلة إلى واصل فيقول وات:" أن نسبة هذه الحركة الفكرية إلى واصل كان بلا شك لإضفاء الوقار والأصالة على المعتزلة، فالمسلمون يميلون لإضفاء الوقار على السلف، وثمة سبب آخر وهو منافسة الجهمية التي قتل مؤسسها سنة ١٢٨هـ–المقصود هنا المنافسة في الاصالة أو القدم." (وات،المصدرالسابق،ص١٢٤)،وبعدها يستدرك وات أنه قد توجد فعلا افكار ترجع إلى واصل ،فيصّرح :" ألاّ أنه ربما يكون حقيقيا أن الأفكار السياسية العامة وكذلك الدينية التي خاض فيها المعتزلة قد استخلصت من فكر واصل، إذ يبدو أنه واضع فكرة المنزلة بين منزلتين، وهي فكرة ارتبطت بفكر المعتزلة،..."(وات،المصدرالسابق،ص١٢٥)، إذ ذكر عند خلاف واصل بن عطاء مع أستاذه الحسن حول مرتكب الكبيرة ،أوضح أن مرتكب الكبيرة هو في منزلة متوسطة بين الكفر والإيمان ،وأطلق عليه لقب فاسق(فخري،مصدرسابق،ص٩٣)، وعليه يرى وات: أن فكرة " المنزلة بين المنزلتين " بخصوص مرتكب الكبيرة ، لم تكن الاّ صدى للحرب الأهلية في الفتنة الكبرى ، لكي ينزهوا جميع الصحابة التي خاضوها من المسؤولية عن جر المسلمين إلى قتل بعضهم البعض، إن هذه "العقلانية "هي نظرية في السياسة قبل أن تكون اجتهاداً دينياً(الرفاعي، إسماعيل(٢٠١٩)، *مواضيع وأبحاث سياسية*، العدد٦٢٩٨،ص١٤٢).

المؤثرات السياسية في أصل التسمية: هناك من ينسب اسم المعتزلة، لاعتزالهم الحروب بين المسلمين ، فقد ذكر المستشرق نلينو في بحثه عن أصل تسمية المعتزلة :أن الاسم أطلقه أناس للدلالة على موقفهم المحايد في الدين والسياسة وامتناعهم عن الاشتراك في المنازعات القائمة بين المسلمين(بدوي،مصدرسابق،ص١٩٨)، غير أن اسم الاعتزال كان المعتزلة لا يحبذونه لأنه يحتمل التأويل ويتعرض لسوء التفسير، ولاسيما ما أتخذه مخالفوهم منه أداة للتهجم والطعن فيهم(يوسف،مصدرسابق،ص٢٣)، كما هو واضح في قول البغدادي :أنهم سموا كذلك لاعتزالهم إجماع الأمة(البغدادي،١٩٦٤،ص٩٨)، وفضّل المعتزلة أن يطلقوا على أنفسهم أهل العدل والتوحيد، لأنه أسم مشتق من أهم قاعدتين من قواعد الاعتزال وهما "الانتصار للعدالة الإلهية والدفاع عن مبدأ الوحدانية"(جارالله،مصدرسابق،ص٦٩)،وقال الدميري :"أن قسما من أهل الكلام دعوا أنفسهم" أهل العدل والتوحيد، والأغلب أنه قصد المعتزلة دون سواهم(المغربي،١٩٩٥،ص٢٠٧)، ويتفق **وات** مع هذه التسمية للمعتزلة، إذ يقول: "ويبدو من المؤكد أن المجموعة..(العدلية)هي مجموعة أو فرقة (أهل العدل والتوحيد)

وهو أسم أطلقه المعتزلة على أنفسهم،.."(وات،المصدرالسابق،ص١٨٣)، ومن جهة أخرى يتحدث **وات** في مقالِ له عن أساليب مؤلفي كتب الفرق لأسماء الفرق: "إن المستشرق الغربي المعاصر ينظر إلى هذه التركيبة المعقدة لحقائق الدينية باهتماماتِ مختلفة. فهو يميل إلى الاهتمام قبل كل شيء بتطور الفكر الإسلامي الذي حاول العلماء المسلمون حجبه، إضافة إلى ذلك، فإنه سيشكُ كثيرا في أسماء الفِرَق وسيحاول دوماَ التكهن بما كانت تعنيه للشخص الذي أطلق الاسم. "(وات، الجماعة والفرق،مقال،١٩٩٣،ص١٣)،أن استعمال ألقاب الذمّ في يومنا هذا قد يكون مألوفاَ أكثر في مجال السياسة، فلا يتردد بعض المعاصرين باستخدام أي اسم لتشويه سمعة شخصٍ ما في أعين الجماهير، ومن ثم يلتصق اللقب السيء بالرجل ، وكثير من هذا نجده في الخلاف الديني الاسلامي، يقول **وات:** "فمن الصعب أن نجعل الأشعري وعمرو بن عبيد عضوين في الفرقة نفسها حتى ولو كان يُطلق عليهما لقب القدرية."(وات، الجماعة والفرق،المصدرنفسه،ص١٤)، **وفيما يتعلق بالمؤثرات الخارجية:** ذهب البعض من المتكلّمين والمؤرّخين إلى إرجاع الكثير من الفِرق الإسلامية إلى أصول غريبةً عن الإسلام ، كاليهودية والنصرانية والمجوسية واليونانية والهندية(عبدالحميد،١٤٢٥هـ،ص١٣٩)، ونجد هذا الاتّجاه قديماً في كتب الملل والنحل ، ومضى عليه ابن تيميّة وتطرّف فيه ،(منهاج السنة،ج١،١٩٨٦،ص١٥) وأخذ به الكثير من المتأخّرين ،وأكثر المستشرقين(من أمثال: فلهاوزن، جولدتسيهر، نيلكسون).

وها هو **وات** يقول عن فرقة المعتزلة :"ولابد لنا أن نضع في اعتبارنا أيضا التأثيرات غير الاسلامية في فكر المعتزلة. فالفلسفة اليونانية كان لها تأثيرها فقد استخدم أبو هذيل المنطق الأرسطي. وقد أظهرت البحوث الحديثة أن كثيرا من فكر المعتزلة قد جرى شرحه في سياق المعركة مع المانوية ، وقد أشار البطريارك نيمولي nmnouly إلى احتمال وجود تأثير مسيحي،

....كما أننا نلمح بعض التشابه بين بعض نظريات المسلمين الجزئية في بواكير التاريخ الإسلامي ، ونظريات هندية.....وقد نتج عن تأملات المعتزلة ومناقشاتهم أن قامت الحركة الاسلامية التي تستخدم الفلسفة للدفاع عن الدين أو لنقل أنهم لعبوا دوراً كبيراً في ظهورها"(وات،مصدرسابق،ص١٢٣)، والحق، أن الصلة الوثيقة في الإسلام ما بين الدين والسياسة، له الأثر في تولّد منذ البدء، مناظرات دينية –سياسية معقّدة أدّت إلى زعزعة الوحدة الدينية الإسلامية، ممّا شكّل تأثيراً بعيد المدى في نشأة الحركة الفلسفية وتطوّرها، إذ صِيغَتْ المفاهيم الدينية في الغالب، في سياق دعم المواقف السياسيّة المتعارضة(فخري،مصدرسابق،ص٨١)، ولم يغفل **وات** عن هذا الجانب السياسي فيذكر:" وأحد الفروق الكبرى بين المعتزلة والفرق التي عاصرتها أو كانت قبلها، هو أن السياسة

كانت تلعب دورا أقل عند هذه الفرق، فقد كان للمعتزلة –بالتأكيد– وجهات نظر سياسية، وكان معتزلة بغداد على صلة وثيقة بأولى الامر وبالشخصيات النافذة في الحكم الفترة من ٢٠٠–٢٣٥هـ." (وات،مصدرسابق،ص١٢٢)،فضلا عن ذلك الفِرق التي أثرت في فكر المعتزلة، كالجهمية الذين أثروا في أبى الهذيل وبخاصة أفكاره عن التوحيد، و المرجئة كان لهم دور ايضا، وكذلك الخوارج المناهضين لبني أمية، والذين لم يعودوا ضمن المعارضة بعد قيام الدولة العباسية ١٣٢هـ، "وباستعارة المعتزلة مبدأ (العدل) من الخوارج، يكون المعتزلة قد أخذوا أفضل ما في فكر الخوارج"(وات،مصدرسابق،ص١٢٣)،وهكذا يرى **وات** أن نظرية المعتزلة هي سياسية قبل أن تكون دينية.

بدايات عقيدة القدر: يبحث **وات** في بطون الكتب عن أولى المعلومات وأوثقها عن رائد ومؤسس عقيدة القدر التي تعني _قدرة الإنسان واستطاعته–فيقول:" لم يبق أمامنا إلا مشكلة رجل يسمى معبد الجهني كان هو أول من خاض مناقشات طويلة عن القدر في البصرة، أننا لا نعرف الكثير عن معبد هذا فقد قيل أنه مات سنة ٨٠هـ وهناك رواية أنه قتل بأمر من الخليفة الاموي عبد الملك. ويقال أيضا إنه دخل في حوار مع مسيحي عراقي يسمى سوسان، اعتنق الإسلام ثم أرتد بعد ذلك. وعلى أية حال ، فنحن لا نجد في كتب الملل والنحل شيئاً عنه الاّ باعتباره مؤسساً لعقيدة القدر،....أن المعلومات غير متوفرة لدينا .أو على الاقل أن هذا مجرد وسط أو أداة نتوقع من خلالها أن نجد منطلقا للبحث عن رائد المناقشات عن عقيدة القدر." (وات،مصدرسابق،ص١١١)،وقد ذكر الذهبي وابن الاثير وابن قتادة وابن كثير، إن أول من تكلم في مسالة القدر في الإسلام هو معبد الجهني (مجموعة من المؤلفين(٢٠١٢)، *الذين غلوا في نفي القدر وهم القدرية* ،العدد٣٤،ص٣٥)،

لكن **وات** يأخذ ما وصل إليه الباحث هـ.رتر H.Ritter فيقول:"يزعم –رتر– أن الحسن البصري كان–يقيناً– قدريا، واذا كان الأمر كذلك يكون الحق مع رتر باعتبار الحسن البصري هو المؤسس الفعلي لعقيدة القدر بدلا من عزوها لشخص غامض أو لا نعرف عنه الكثير مثل معبد هذا." (وات،مصدرسابق،ص١١٢)،كما نجد **وات** يعتمد على رواية يذكرها رتر ايضا بشأن الحسن البصري تفيد انه –اي الحسن البصري– قد عارض القدرية في موضوع الرزق مؤكدا أن رزق الإنسان يحدده الله تعالى ، فيما يرى **وات:** "ربما كان الحسن البصري يتخذ موقفا وسطا(معتدلا)مؤداه الايمان بأن الله عدل والايمان بضرورة استقامة الإنسان وسعيه للعدل؛ لذا فيمكن مع كثير من التجاوز اعتباره مؤسسا لعقيدة القدر باعتبارها النتيجة المنطقية لكل الحركات الفكرية."(وات،مصدرسابق،ص١١٣)، ويبدو أن هناك علاقة تاريخية بين القدرية والمعتزلة وميل الحسن البصري إلى حرية الارادة ، وإنه كان يشجع الجهني على القول بنفي القدر (يوسف،مصدرسابق،ص٣٤).

من الايمان الكامل بالعقل إلى الوقوع بالتناقض لدى المعتزلة: يذهب **وات** ما ذهب إليه **د.نيبرج** Dr.Nyberg وهو أن المعتزلة لم يكونوا من إتباع المذهب العقلاني، وبهذا القول يكون قد خالف **نيبرج** باحثي القرن التاسع عشر، فيقول وات :"لا تبتعد الحقيقة ابتعادا شديدا عن هذه الفكرة الجديدة التي يدافع عنها (نيبرج)."(وات،مصدرسابق،ص١٢٦)، يرى **وات** أن فكرة الجبر متغلغلة بعمق في التاريخ الإسلامي وما قبله ايضا فالمعتزلة ببساطة أكدوا على قدرة الإنسان على تحديد قدره وصنع مصيره ،لكنهم تركوا فكرة الجبر دون المساس بها أو نقدها ويتجلى هذا في سياق المناقشات للمعتزلة :"أنهم أقرب ما يكونون تعاطفاً مع فكرة الجبر، فمنذ كان الإنسان في رحم أمه وربما قبل ذلك تحدد مستقبله: أشقي أم سعيد."(وات،مصدرسابق،ص١٢٩) فيكون المعتزلة قد سلبوا كل دور لله تعالى ما خلا دور المُلاحِظُ المُراقِبُ، ويكشفُ **وات** عن تناقضاتٍ وقعت فيها المعتزلة في مسائل معينة وهي الآتي:

أ-قضية الشر ومسألة تعذيب الاطفال: من آراء بشر بن المعتمر أن الله تعالى قادر على تعذيب الطفل ولو فعل ذلك لكان ظالماً إياه ،ألاّ أنه لا يستسحن أن يقال ذلك في حقه، بل لو فعل ذلك كان بالغا عاقلا عاصيا بمعصية أرتكبها مستحقا للعقاب، فيعلق وات :"وهذا كلام متناقض".(وات،مصدرسابق،ص١٤١).

ب-مسألة معاناة البهائم: يعتقد المعتزلة أن الله سبحانه لا يمكن أن يفعل ما يؤذي أي كائن على الحقيقة، ومن ثم نجد عقاب فاعلي الشر في جهنم يضرهم ويؤذيهم. بحسب ما يرى **وات** أن هذه المسألة لا تخلو من تناقض، كما يظهر أنه "ينذر بسقوط محاولة تقديم تفسير عقلي للأمور". (وات،مصدرسابق،ص١٤٨).

ج-مسألة اللطف: يقول **وات** انه: "مع الجبائي وصل المعتزلة إلى مفترق طرق فلم يعودوا عقليين خالصين" ، وقد وقع الجبائي في تناقض مع نفسه إزاء الإنسان الذي علم الله سلفا أنه لن يطيعه(لن يطيع الله)بدون لطفه(اي لطف الله) فيقول أن الله تعالى إذا كلفه بواجبات دون أن يكون هناك لطف منه فلا بد أن يزيح الله عنه "العجز" أو "عدم الاستطاعة". وهي أقوال لا تخلو من تناقض لأن إزاحة العجز تعني -على نحو ما- "اللطف"(وات،مصدرسابق،ص١٦١).

واخيرا يسّجل **وات** ملاحظاته عن المعتزلة :

أولا: إخلاص المعتزلة القوي للإسلام .**ثانيا:** أن التفسيرات التي قال بها المعتزلة تم وضعها لتتمشى مع عدل الله سبحانه، ومن هذا المبدأ يظهر بوضوح الاتجاه العقلاني للمعتزلة . وفكرة العدل هذه كعقيدة ارتبطت بالسياسة ، لكنها لا تمثل اهتمام حقيقي بالحرية السياسية(وات،مصدرسابق،ص١٣٠).

مقاربة ومقارنة بين المستشرقين: " كوربان، ولفسون، وات " :

كان علم الكلام الشكل الفكري الأكثر تقدما بين أشكال تحولات الكيفية في المجتمعات العربية و الإسلامية ، وكانت مسألة ،القدر، و حكم مرتكب الكبيرة ،و العلاقة بين العقل و الإيمان ، والموقف من الحاكم الجائر هي المسائل الأخرى التي شغلت المفكر الإسلامي وتعتبر شكل من اشكال تطور الفكر وتحركه في الصراع الاجتماعي السياسي(علي،كمال(٢٠١٥)، *قراءات في الفكر العربي والاسلامي*،العدد٤٧٥٥،ص٤٣). وفيما يلي نسلّط الضوء على أهم ما توصل إليه المستشرقين الثلاث في دراستهم للفكر الاعتزالي خاصة ، وعلم الكلام عامة .

١- بحسب **كوربان** يجد أن عقيدة المعتزلة يمكن تقسيمها إلى مبدأين: مبدأ الصعود بالنسبة إلى الله ، ومبدأ الحرية الفردية بالنسبة للإنسان وتدخل في ضمن مسؤولية افعاله(محمود،٢٠٠٦،ص٣١) أما اسم المعتزلة فقد حمل طابعا استنكاريا فالمعتزل هو المخالف، وبهذا اختلف مع كل من **ولفسون ووات** اللذان يريا أن المعتزلة هم من سمّوا انفسهم بأهل العدل والتوحيد، للتنزيه المطلق لله ووجوب العدل على الله لقدرة الإنسان على خلق أفعاله.

٢-اتفق كل من **وات وكوربان** على ظهور المعتزلة في البصرة في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة وإن السبب الرئيس لها هو العامل الديني السياسي فضلا عن عوامل أخرى وهو مواجهة التيارات غير الإسلامية من ثنوية وهندية ويهودية ومسيحية. فالأدلة النقلية لا تكفي لمواجهة أولئك الخصوم، وكان لابد من اعتماد منهج عقلي جدلي(جارالله،مصدرسابق،ص٤٨)، إلا أن **ولفسون** لم يعتمد منهج البحث التاريخي لبحث حوادث التاريخ بل كان يقارن أصل وتطور الأفكار بين علماء الكلام وفلسفة فيلون وآباء الكنيسة والفلسفة اليونانية يرمي بذلك الوصول إلى أن المؤثرات الاجنبية دورا كبيرا في تشكيل علم الكلام(أسكيف،أحمد(٢٠١٦)، *منهج المستشرق هاري ولفسون في فلسفة المتكلمين*، رسالة ماجستير في العقائد والأديان، نوقشت وأجيزت في جامعة دمشق، ص٨٤).

٣-راى **وات** أن المؤسس الحقيقي للمعتزلة هو أبو الهذيل في زمن الخليفة هارون الرشيد مبررا أن نسبتها إلى واصل بن عطاء هو أمر من باب إضفاء الوقار لأهل السلف ، في حين يتفق **كوربان وولفسون** أن مؤسسها هو واصل، وهما بهذا اعتمدا على أقدم المصادر الإسلامية كالشهرستاني.

٤-يتفق **كوربان وولفسون** في أن عقيدة التوحيد المعتزلية ونفي الصفات ،انما هي ردة فعل ضد عقيدة التثليث المسيحية، فثبوت الصفات لدى السلف الإسلامي يرجع إلى التأثر

بالتثليث المسيحي . كذلك مسألة القدر قدرة الإنسان وخلقه افعاله ذا تاثير مسيحي، بدأ من غيلان الدمشقي، ومن ثم يهودية ويونانية. أما **وات** فيسجل ملاحظاته عن المعتزلة أنها وقعت في تناقضات عدة : في مسألة قدرة الإنسان على تحديد مصيره وخلق أفعاله إنما سلبوا عن الله كل دور إلا دور المراقب. ومسألة تعذيب الأطفال والبهائم تركوها دون وجود تفسير عقلي لها. كذلك مسألة اللطف الإلهي لم يجدوا لها حلا عقليا .

الخاتمة: حاولنا في هذا البحث دراسة الاستشراق المعاصر وبيان اهتمامه بالتخصص العلمي واللغوي لفهم المجتمعات الشرقية من الداخل ثقافيا واجتماعيا ونفسيا، وبذلك يكون قد تمّيز عن الاستشراق التقليدي ،ولبيان هل فعلا اختلفت النظرة لدى المستشرقين الجدد كما اختلفت مناهجهم وطرق بحثهم لدراسة الفكر العربي الإسلامي ،وقد وجدنا بالتحليل والمقارنة أن الاستشراق المعاصر ورغم تعدد مناهجه منه الأثر والتأثر ومنه الفرضي الاستنباطي ومنه الاسقاطي وحتى الاكاديمي الذي اشتهر به منتغمري وات ، أنهم جميعهم يلتقون بنقطة جوهرية ألا وهي أن أغلب المفاهيم الكلامية والآراء المعتزلية ماهي الا ثمرة الاطلاع على الاديان الاخرى والفلسفة اليونانية، ونحن بدورنا لا ننكر ذلك الاختلاط الكلامي بأفكار مستوردة ، لكن بنفس الوقت يجب أن لا ننسى أن هناك احداث عقدية نشأت من عمق المجتمع الإسلامي، وفي نهاية بحثنا يمكننا القول بأن ثمة قاسما مشتركا يتحرك بموجبه المستشرقون يلتقي بوصفه تعاملا غربيا مع الشرق.

المصادر:

القرآن الكريم

١- البرت حوراني: الإسلام في الفكر الاوروبي ، بيروت ، ١٩٩٤ .

٢- أحمد غراب: رؤية اسلامية للاستشراق. ضمن موقع المكتبة الشاملة.

٣- أحمد سليم أسكيف: منهج المستشرق هاري ولفسون في فلسفة المتكلمين،رسالة،دمشق،٢٠١٦.

٤- اسماعيل شاكر الرفاعي: مواضيع وأبحاث سياسية، مجلة:الحوار المتمدن،العدد٦٢٩٨،سنة٢٠١٩.

٥- القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب العدل والتوحيد، ط١،القاهرة، ١٩٦٠، دار الارشاد .

٦- ابن خلدون:المقدمة، تحقيق:عبدالله محمد الدرويش، ج٣ ، ط١، دمشق،٢٠٠٤، دار يعرب.

٧- أدوراد سعيد: الاستشراق،المعرفة،السلطة،الانشاء، ت:كمال ابو ديب، ١٩٧٨، مؤسسة الابحاث العربية.

٨- الشهرستاني:الملل والنحل، ثلاثة أجزاء، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل،القاهرة،مؤسسة الحلبي.

٩- أوليفييه مووس:تيار الاستشراق الجديد والإسلام –من الشرق الشيوعي إلى الشرق الاسلامي،ت: عومرية سلطاني ، ط١، مكتبة الاسكندرية ، ٢٠١٠ .

١٠- ١٠-التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية،دراسات لكبار المستشرقين،ت:عبدالرحمن بدوي،الكويت،ط٤.

١١- الذين غلوا في نفي القدر وهم القدرية:مجموعة من المؤلفين،مجلةالبحوث الاسلامية، العدد٢٠١٦،٣٤.

١٢- الموسوعة العقدية:الكتاب السابع،الايمان بالقضاء والقدر،المشرف العام:علوي بن عبد القادرالسقاف،بلا ت،موقع الدرر السنية.

١٣- جميل حمداوي : الاستشراق والاستمزاغ والاستعراب والاستغراب(مقاربة مفاهمية). مجلة دراسات استشراقية ، العدد١٩، ٢٠١٩،المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية.

١٤- حيدر قاسم مطر التميمي: علم الكلام الإسلامي في دراسات المستشرقين الالمان ، بيت الحكمة ، بغداد.

١٥- حسن قاسم مراد: بدايات علم الكلام الإسلامي نقد لآراء يوسف فان آس. ت: حيدر قاسم مطر التميمي. مجلة دراسات استشراقية، العدد ١٨ ، ٢٠١٩.

١٦- خالد عبد المنعم: الاستشراق الحديث مجالاته ومنهجيته العلمية، مقال .

١٧- زكاري لوكمان:تاريخ الاستشراق وسياساته: الصراع على تفسير الشرق الاوسط،ت:شريف يونس، ط ٢، دار الشروق ، ٢٠٠٨ .

١٨- زهدي جار الله: المعتزلة ، بيروت ، ط٦، المؤسسة العربية،١٩٩٠ .

١٩- رواء محمود:مشكلة النص والعقل في الفلسفة الاسلامية، دار الكتب العلمية، بيروت،٢٠٠٦.

٢٠- سليمة جمعة علي المشيطي:موقف المستشرق هاري.أ.ولفسون من مسألة الصفات الإلهية في علم الكلام الاسلامي. العدد٨،سنة ٢٠١٧،ج٤.

٢١- سعد عبد الله عاشور: موقف الفرق الاسلامية من افعال العباد،مجلة الجامعة الاسلامية،غزة ، فلسطين، مجلد٩ ، العدد٢، سنة ٢٠٠١.

٢٢- سالم الحاج ساسي : نقد الخطاب الاستشراقي: الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الاسلامية ، ط١، منشورات المدار الإسلامي ، ٢٠٠٢م .

٢٣- شافية صديق:في فلسفة الدين دراسة تطبيقية،علم الكلام والاستشراق اليهودي المعاصر هاري ولفسون، الجزائر، أبريل ، ٢٠٢٠، مقال :ضمن موقع الدكتورة شافية.

٢٤- شرح الاصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، تحقيق:عبد الكريم عثمان،القاهرة ، ط٣.

٢٥- صائب عبد الحميد:المذاهب والفرق في الإسلام النشأة والمعالم، ط١، منشورات الرسالة.

٢٦- عبدالله عبدالرحمن الوهيبي:حول الاستشراق الجديد مقدمات اولية. ط١، سنة ١٤٣٥هـ، مكتبة الملك فهد.

٢٧- عبد المجيد محمد الوعلان:موقف المستشرقين من المعتزلة،(ملخص رسالة) لمنصور عبد العزيز الجحيلي.

٢٨- عبد الرحمن بدوي:موسوعة المستشرقين، بيروت،ط٣، دار العلم للملايين،١٩٩٣.

٢٩- عبد الكريم العفاني:العدل في علم الكلام،مقالة ، ١٢أغسطس ، ٢٠٢٠ .

٣٠- عبدالله العامري_أحمد الزيبي: موقف المعتزلة من آيات صفات الله تعالى (دراسة نقدية) ، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية،مجلد٢٨،العدد٢،سنة ٢٠١٢ .

٣١- عبد القادر البغدادي: الفرق بين الفرق، تحقبق:محمد محي الدين ، بيروت، دار المعرفة .

٣٢- علي المغربي: الفرق الكلامية الاسلامية، مكتبة وهبة، القاهرة.

٣٣- فتح الدين محمد ابوالفتح البيانوني: مدخل إلى الاستشراق المعاصر وعلم الحديث. مكتبة الملك فهد الوطنية ، الرياض،١٤٣٣هـ.

٣٤- كمال محمدعلى:قراءات في الفكرالعربي والاسلامي، مجلةالحوار المتمدن،العدد٤٧٥٥،سنة٢٠١٥ .

٣٥- ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الاسلامية،منذ القرن الثامن حتى يومنا هذا،ت:كمال اليازجي،بيروت،ط٢،٢٠٠٠.

٣٦- محمد خليفة حسن :أزمة الاستشراق الحديث والمعاصر.

٣٧- مازن مطبقاني: هل انتهى الاستشراق؟ مقال .

٣٨- منتغمري وات: القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاه القرون الثلاثة الاولى،ت:عبد الرحمن عبدالله الشيخ،القاهرة،١٩٩٨.

٣٩- منتغمري وات:الجماعة والفرق، مقالة، ترجمة: ناهدة جعفر .

٤٠- منهاج السّنة، ج١، ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد، جامعة سعود،١٩٨٦.

٤١--نصر حامد ابو زيد:الاتجاه العقلي في التفسير..دراسة في قضية المجاز في القران عند المعتزلة . ط١، بيروت دار التنوير للطباعة، ١٩٨٢ .

٤٢- نبيه بشير:علم الكلام اليهودي،موسوعة النزعة المتوسطية، هواري ، تواتي،سنة ٢٠١٨.

٤٣- هانم ابراهيم يوسف: أصل العدل عند المعتزلة. دار الفكر العربي، القاهرة ،١٩٩٣.

٤٤- هنري كوربان:تاريخ الفلسفة الاسلامية،ت:نصيرمروة وحسن قبيسي،بيروت ،عويدات للنشر، ط٢،١٩٩٨ .

٤٥- ولفسون.أ.هاري: فلسفة المتكلمين، ج١، ، ت: مصطفى لبيب عبد الغني، ط٢،القاهرة،٢٠٠٩.

٤٦- ولفسون.أ.هاري: فلسفة المتكلمين، ج٢، ، ت: مصطفى لبيب عبد الغني، ط٢،القاهرة،٢٠٠٩.

٤٧- يوهان فوك: تاريخ حركة الاستشراق : الدراسات العربية والاسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين، ترجمة:عمر لطفي العالم ، ط٢، منشورات المدار الإسلامي ، ٢٠٠١ .

Sources:

The Holy Quran

- Abd al-Majid Muhammad al-Waalan: The Position of Orientalists on the Mu'tazila, (Summary of a Message) by Mansour Abd al-Aziz al-Juhaili
- Abd al-Qadir al-Baghdadi: The difference between the sects, Takhfeq: Muhammad Muhyi al-Din, Beirut, Dar al-Maarifa.
- Abd al-Rahman Badawi: Encyclopedia of Orientalists, Beirut, 3rd Edition, Dar Al-Ilm for the Millions, 1993.
- Abdul Karim Al-Afani: Justice in theology, article, August 12, 2020.
- Abdullah Abdul Rahman Al-Wahaibi: On the New Orientalism, Preliminary Introductions. I 1, 1435 AH, King Fahd Library.
- Abdullah Al-Amiri_Ahmed Al-Zebibi: The Mu'tazila's Position on the Verses of the Attributes of God Almighty (a critical study), Damascus University Journal of Economic and Legal Sciences, Volume 28, Issue 2, 2012.
- Ahmed Ghorab: An Islamic View of Orientalism. Within the comprehensive library website.
- Ahmed Salim Askif: The Orientalist Harry Wolfson Approach in the Philosophy of the Speakers, Risalah, Damascus, 2016.
- Albert Hourani: Islam in European Thought, Beirut, 1994.
- Ali Al-Maghrabi: Islamic Theological Differences, Wahba Library, Cairo.
- Al-Shahristani: Al-Milal and Al-Nahl, three parts, investigated by: Abdul Aziz Muhammad Al-Wakeel, Cairo, Al-Halabi Foundation
- Edward Said: Orientalism, knowledge, authority, creation, by Kamal Abu Deeb, 1978, Arab Research Foundation.
- Encyclopedia of Faith: Book Seven, Faith in Destiny and Destiny, General Supervisor: Alawi bin Abdul Qadir Al-Saqqaf, Plat T, Al-Durar Al-Sunni website
- Explanation of the Five Principles, by Judge Abdul-Jabbar, investigation: Abdul-Karim Othman, Cairo, 3rd Edition.
- Fath Al-Din Muhammad Abu Al-Fath Al-Bayanouni: An Introduction to Contemporary Orientalism and Modern Science. King Fahd National Library, Riyadh, 1433 AH.
- Haider Qasim Matar Al-Tamimi: Islamic Theology in the Studies of German Orientalists, House of Wisdom, Baghdad.
- Hanim Ibrahim Youssef: The Origin of Justice for the Mu'tazila. Arab Thought House, Cairo, 1993.
- Hassan Qasim Murad: The beginnings of Islamic theology, a critique of the views of Yusef van Ase. T: Haider Qassem Matar Al-Tamimi. Oriental Studies Journal, Issue 18, 2019.

- Henry Corbin: A History of Islamic Philosophy, T.: Nasir Marwa and Hassan Kobeisy, Beirut, Oweidat Publishing, 2nd Edition, 1998.
- Ibn Khaldun: Introduction, investigation: Abdullah Muhammad Al-Darwish, Volume 3, Edition 1, Damascus, 2004, Dar Yarub.
- Ismail Shaker Al-Rifai: Political topics and research, Journal: Al-Hiwar Al-Modundan, Issue 6298, 2019.
- Jamil Hamdaoui: Orientalism, desirability, Arabization and Occidentalism (a conceptual approach). Oriental Studies Journal, No. 19, 2019, the Islamic Center for Strategic Studies.
- Johann Fock: History of the Orientalist Movement: Arab and Islamic Studies in Europe until the Beginning of the Twentieth Century, translated by: Omar Lutfi Al-Alam, 2nd Edition, Al-Madar Al-Islami Publications, 2001.
- Judge Abdul-Jabbar: Al-Mughni in the Doors of Justice and Unity, 1st Edition, Cairo, 1960, Dar Al-Irshad.
- Kamal Muhammad Ali: Readings in the Arab and Islamic Thought, Al-Hiwar Al-Modundan Magazine, Issue 4755, 2015.
- Khaled Abdel Moneim: Modern Orientalism: Its Fields and Scientific Methodology, article.
- Majid Fakhri: History of Islamic Philosophy, From the Eighth Century to the Present Day, T: Kamal Al-Yazji, Beirut, Edition 2, 2000.
- Mazen Mutabaqani: Has Orientalism ended? article.
- Minhaj as-Sunnah, Part 1, Ibn Taymiyyah, investigation: Muhammad Rashad, Saud University, 1986.
- Montgomery Watt: Judgment and Predestination in the Dawn of Islam and Over the First Three Centuries, T: Abdul Rahman Abdullah Al Sheikh, Cairo, 1998
- Montgomery Watt: The Group and the Difference, an article, translated by: Nahida Jaafar.
- Muhammad Khalifa Hassan: The Crisis of Modern and Contemporary Orientalism.
- Nabih Bashir: Jewish Theology, Encyclopedia of Mediterranean Tendency, Houari, Touati, 2018.
- Nasr Hamid Abu Zaid: The Mental Attitude in Interpretation..A Study in the Case of Metaphor in the Qur'an for the Mu'tazilites. 1st floor, Beirut, Dar Al-Tanweer for printing, 1982.
- Olivier Mouss: The New Orientalism and Islam - From the Communist East to the Islamic East, T.: Omariya Soltani, 1st Edition, Bibliotheca Alexandrina, 2010.

- Rawaa Mahmoud: The Problem of Text and Reason in Islamic Philosophy, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Beirut, 2006.
- Saad Abdullah Ashour: The Position of the Islamic Sects on the Actions of the People, Journal of the Islamic University, Gaza, Palestine, Volume 9, Issue 2, 2001.
- Saeb Abdel Hamid: Doctrines and Differences in Islam, Origins and Landmarks, 1st Edition, Al-Risala Publications.
- Salem Hajj Sassi: Criticism of Orientalist Discourse: The Orientalist Phenomenon and Its Impact on Islamic Studies, 1st Edition, Islamic Orient Publications, 2002 AD.
- Salima Juma'a Ali al-Mushaiti: The position of the Orientalist Harry A. Wolfson on the issue of divine attributes in Islamic theology. Issue 8, 2017, part 4.
- Shafia Seddik: In Philosophy of Religion, an Applied Study, Contemporary Jewish Theology and Orientalism Harry Wolfson, Algeria, April, 2020, Article: within Dr. Shafia's website.
- The Greek Heritage in Islamic Civilization, Studies by Senior Orientalists, T: Rahman Badawi, Kuwait, 4th edition.
- Those who went to extremes in denying fate and they are fatalism: A group of authors, Journal of Islamic Research, Issue 34, 2016.
- Wolfson A. Harry: The Philosophy of the Speakers, Volume 1, T: Mustafa Labib Abdel Ghani, 2nd Edition, Cairo, 2009
- Wolfson A. Harry: The Philosophy of the Speakers, Volume 2, T: Mustafa Labib Abdel Ghani, 2nd Edition, Cairo, 2009.
- Zachary Lockman: The History and Politics of Orientalism: The Struggle for Interpreting the Middle East, T: Sherif Younes, 2nd Edition, Dar Al-Shorouk, 2008.
- Zuhdi Jarallah: The Mu'tazila, Beirut, 6th edition, The Arab Foundation, 1990