Qirā'atunā (Our Reading)

Our Reading (A Hermeneutical Inquiry into Religious Texts Between Heritage and Modernity), Vol. 1, Issue1, Series 1, 2026.

A Reading of the "Neo-Mu'tazila" in Western Scholarly Works

Saeid Shafi'ei [1]✉

1. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Tehran University, Tehran, Iran.
E-mail: s.shafiei@ut.ac.ir

Article Info

Article type: Research Paper

Article history:
Received: 8 September 2025
Received in revised form: 30 October 2025
Accepted:18 May 2026
Available online: 22 July 2026

Keywords:
Neo-Mu'tazila (Neo-Mu'tazilism),
Western Studies,
New Rationalism,
Ignaz Goldziher,
Detlev Khalid,
Thomas Hildebrandt

ABSTRACT

Objective: This study examines the historical trajectory of the "Neo-Mu'tazila" discourse within Western scholarship from the late 19th to the early 21st century. By evaluating seven foundational Western texts—including Thomas Hildebrandt's Neo-Mu'tazilismus—the research seeks to clarify the rationale behind categorizing certain modern Muslim thinkers under this label, define their core intellectual characteristics, and detail the contributions of key Western scholars to this historiographical movement.

Method(s): Employing a literature-based, descriptive-analytical approach, the study analyzes seven major Western books and articles that utilize the "Neo-Mu'tazila" taxonomy. It systematically reviews and compares the interpretive frameworks of scholars such as Goldziher, Michel, Abd al-Raziq, Caspar, Khalid, Schoen, Martin, Woodward, and Hildebrandt, tracing how Western academia conceptualized modern Islamic rationalism and documented its historical development over time.

Result(s): The findings indicate that Western scholarship designated these thinkers "Neo-Mu'tazila" primarily due to their methodological, rational, and objective convergences with the classical Mu'tazilite school. Key defining features identified include an emphasis on human free will, pluralism, social and political responsibility, optimism toward progress, and the integration of modern scientific epistemology. Additionally, the results highlight the active role Western scholars played in editing classical texts and promoting modern rationalist discourse.

Conclusions: The study concludes that the Western categorization of "Neo-Mu'tazila" serves as a vital analytical lens for understanding the revival of rationalism in modern Islamic thought. Beyond merely labeling a contemporary movement, Western scholarship actively shaped its trajectory by rediscovering classical Mu'tazilite literature and validating modern Muslim efforts toward intellectual reform, human agency, and scientific alignment.

Cite this article: Shafi'ei, S. (2026). A Reading of the "Neo-Mu'tazila" in Western Scholarly Works. *Our Reading (A Hermeneutical Inquiry into Religious Texts Between Heritage and Modernity)*, 1(1), 1-38. doi: 10.22034/ghtm.2026.233225

© Author(s) retain the copyright and full publishing rights.
Publisher: International University of Islamic Denominations Press.
doi: 10.22034/ghtm.2026.233225

Qirā'atunā (Our Reading)
قراءتنا
جامعة المذاهب الإسلامية الدولية

قراءتنا: قراءة النص الديني بين التراث والمعاصرة، المجلد١، العدد١، المتوالي١، ٢٠٢٦.

قراءة للمعتزلة المحدَثين في مؤلفات باحثي الغرب

سعيد شفيعي [١] ✉

١. استاذ مساعد، قسم علوم القرآن والحديث، كلية الألهيات والمعارف الأسلامية، جامعة طهران، طهران، إيران. البريد الالكتروني: s.shafiei@ut.ac.ir

معلومات المقال

نوع المقال: مقالة علميّة محكّمة

سجل بالمقال:

تاريخ الإرسال: ٨ سبتمبر ٢٠٢٥

تاريخ المراجعة: ٣٠ أكتوبر ٢٠٢٥

تاريخ القبول: ١٨ مايو ٢٠٢٦

تاريخ النشر الإلكتروني: ٢٢ يوليو ٢٠٢٦

الكلمات المفتاحية:

"المعتزلة المحدَثين (الجديدة/الجدد)"،

الهيرمنيوطيقا الفلسفية،

"الدراسات الغربية"،

"العقلانية الجديدة"،

" اجنتس جولدتسيهر"،

"ديتليف خالد"،

"توماس هيلدبراندت"

الملخص

يتناول هذا المقال المسار التاريخي لنقاش المعتزلة المحدثين في الدراسات الغربية وقراءتهم لهذه الحركة الفكرية المهمة في الدراسات الدينية. كما يتناول سبعة كتب ومقالات غربية استخدمت هذا المصطلح للتعريف بالمفكرين المحدثين المسلمين. وعلى هذا الأساس تمت مناقشة اجنتس جولدتسيهر، وبرنارد مايكل ومصطفى عبد الرازق، وروبرت كاسبر، وديتليف خالد، وأولريش شون، وريتشارد سي مارتن، ومارك آر وودوارد، والأهم من ذلك كله، كتاب المعتزلة المحدثين الذي كتبه توماس هيلدبراندت، وتمت محاولة التعبير عن وجهة نظرهم العامة حول المعتزلة المحدثين قدر الإمكان. وتتمثل قضية هذه الدراسة في سبب تسمية هذه المجموعة من العلماء المسلمين بـ"المعتزلة المحدثين" وخصائصهم، ودراسة المسار التاريخي لهذه الحركة الفكرية في الدراسات الغربية من أواخر القرن التاسع عشر إلى أوائل القرن الحادي والعشرين. ومن خلال مراجعة المؤلفات المذكورة يتبين أن سبب هذه التسمية من وجهة نظر أغلب المؤلفين هو تشابه عقلانية هذه الحركة مع عقلانية المعتزلة القدماء وتقارب أهدافهما ومناهجهما. من سمات أخرى لهذه الحركة، من وجهة نظر الكُتّاب الغربيين، هي: الحداثة، والتركيز على حرية الإنسان، والتعددية، ومناهج المعرفة العلمية الجديدة، والمسؤولية الاجتماعية والسياسية، والأمل في(نحو) مستقبل أفضل والتقدم.(و ارقى) إضافةً إلى ذلك، لعب علماء الغرب دورًا في نشر أعمال المعتزلة، وفي جهود المفكرين المسلمين نحو العقلانية الحديثة.

الاستناد: شفيعي، سعيد (٢٠٢٦م). إ قراءة للمعتزلة المحدَثين في مؤلفات باحثي الغرب. قراءتنا: قراءة النص الديني بين التراث والمعاصرة، ١(١)، ١-٣٨.

doi: 10.22034/ghtm.2026.233225

© يحتفظ المؤلف (المؤلفون) بكامل حقوق التأليف والنشر.

الناشر: دارالنشر لجامعة المذاهب الإسلامية الدولية.

doi: 10.22034/ghtm.2026.233225

١. المقدمة وإشكالية البحث والأهداف

يُعرف المفكرون والمبدعون المسلمون الذين يسعون إلى تفسيرات جديدة للدين وتكييفها مع احتياجات(متطلبات) العالم المعاصر بأسماء مختلفة: الإصلاحيون، والمثقفون، والحداثيون أو العصريّون، والمعتزلة المحدثين. على سبيل المثال، استخدم أحمد أمين ونصر حامد أبو زيد مصطلح "الإصلاح"[١]. لكن جون إسبوزيتو يستخدم مصطلح "المثقف" في كتابه "مؤسسو الإسلام المعاصر"[٢].يبدو أن مصطلح "المعتزلة المحدثين" يحمل معنى أوضح وأكثر تحديدًا من غيره. في الواقع، كل معتزلة جديدة هو إصلاحي أو حداثي، ولكن ليس كل إصلاحية(اصلاحى) معتزلة جديدة، لأن المعتزلة المحدثين بنوا إصلاحيتهم(اتجاههم الاصلاحى) على أسس عقلانية واعتزالية في مجال الدين، وعلى الديمقراطية والحرية في مجال السياسة. في حين أن بعض الإصلاحيين مثل محمد بن عبد الوهاب كانوا يسعون فقط إلى إصلاح الدين والمعتقدات الدينية للشعب وإقامة التوحيد الخالص (انظر: أحمد أمين، ٢٠١٢م، صص ٧-١٣)، ولهذا لا يمكن أن نطلق عليهم اسم المعتزلة المحدثين. ومن وجهة نظر أمين، فرغم أن محمد بن عبد الوهاب وأتباعه لم تكن لديهم أية مشكلة مع الحياة العقلانية ولم يوسعوها إلا في نطاق الدين (ص ١٥)، فإن تعاليمه هي التي أدت إلى الإصلاحات اللاحقة، كما عاد محمد عبده إلى تعاليمه (ص ١٧). بعد ذكر أسلافه مثل شاه ولي الله الدهلوي ورفاعة الطهطاوي، حدد أبو زيد جمال الدين الأفغاني رائد الإصلاح (*Abu Zayd, 2006, p. 25*). علاوة على ذلك، فإن كلمة "مثقف" مشتقة من الكلمة اللاتينية "intellectualis" وترتبط بـ"الفهم والإدراك". وهذا قد يكون تصورًا فكريًا، وبالتالي، على الأقل، ليس له معنى واضح. أما "المعتزلة المحدثين" فلها معنى معجمي واضح، ويمكن البحث عن معانيها العملية في تاريخ الإسلام. وبناءً على ذلك، تناقش هذه المقالة أعمالًا في الدراسات الغربية استخدمت مصطلح "المعتزلة المحدثين" للتعريف بهذه المجموعة من العلماء المسلمين.

٢. خلفية البحث والدراسات السابقة

٢-١. الأبحاث المنشورة

في السنوات الأخيرة، نُشرت العديد من الكتب والمقالات حول موضوع المعتزلة المحدثين بمختلف اللغات الإسلامية والغربية، ولكن لم يُنشر أي عمل حول آراء الكتاب الغربيين حول هذا الموضوع.

---

[1] Nasr Abu Zayd with the assistance of Dr. Katajun Amirpur and Dr. Mohamad Nur Kholis Setiawan, Reformation of Islamic Thought: a critical historical analysis, Amsterdam University Press, Amsterdam 2006.

[2] John L. Esposito and John O. VollMakers of contemporary Islam , ,New York Oxford University : .Press, 2001

معظم المؤلفات الموجودة هي دراسات تتناول فكر المعتزلة المحدثين وآرائهم وقليلٌ من الأعمال المنشورة تتناول دراسة تاريخ أو مقارنة آراء المعتزلة القدماء والمعتزلة المحدثين. ومن بينهم: أفشاري فر وجان أحمدي، في مقالهما "تصنيف حركة المعتزلة المحدثين في شمال أفريقيا على أساس منهج سكينر القصدي"، ذكروا ثلاث حركات فكرية: الحداثية، والتقليدية، والإصلاحية، واعتبروا المعتزلة المحدثين من مدارس الحركة الإصلاحية. من وجهة نظر المؤلفين، تُعتبر الحداثة أقدم من الحركتين الأخريين، إذ يعود تاريخها إلى منتصف القرن التاسع عشر، وقد مال الحداثيون إلى النماذج الغربية. أما التقليدية أو الأصولية، فلها طيف أوسع، يمتد من المعتدلين كمحمد الغزالي إلى الجماعات التكفيرية كداعش. وأخيرا فإن الإصلاحيين هم حركة معتدلة يمثلها المعتزلة المحدثين، أي أولئك الذين يدركون الظروف المعقدة للعصر المعاصر، ويحاولون إيجاد الانسجام بين التعاليم الإسلامية والعالم الحديث. وعلى النقيض من التيارين الحداثي والتقليدي اللذين سعى إلى حل المشكلات المجتمعية بمنظور ميكانيكي ومحاولة الدخول إلى الحكم أو الاستيلاء على السلطة، فإن الإصلاحيين لديهم منظور عضوي وتنموي للمشكلات المجتمعية وطبيعة التقدم، ولذلك يؤمنون بالمعايير الثقافية والاعتماد على أساليب جديدة في تفسير النصوص الدينية (أفشاري فر وجان أحمدي، ١٤٠٢، صص ٤٤-٤٦). ينقسم المعتزلة المحدثين في شمال أفريقيا إلى مجموعتين أو نوعين: حداثيين وإصلاحيين. كان المعتزلة المحدثين الأوائل، أمثال أحمد خلف الله وأمين خولي وعلي عبد الرازق، مسؤولين عن توطين المفاهيم الغربية الحديثة كالديمقراطية والعلمانية وفصل السلطات، ورغم توجهاتهم الحديثة في الأسس النظرية، إلا أنهم ظلوا في إطارهم التقليدي في دراسة النصوص الدينية ونقد التراث. أما الإصلاحيون من المجموعة اللاحقة من المعتزلة المحدثين، وهم مفكرون أمثال حسن حنفي ومحمد أركون وعبد المجيد شرفي ونصر حامد أبو زيد، فقد تميزوا بتطبيق مناهج العلوم الإنسانية الحديثة في البحث، بالإضافة إلى رحلتهم في رؤية عالمية تقليدية-حديثة والاستفادة من بعض تعاليم ما بعد الحداثة (المصدر نفسه، ص ٥٦).

في مقال "تيار المعتزلة المحدثين"، استعرض المؤلفان أوجه التشابه والاختلاف بين المعتزلة القدماء والمعتزلة المحدثين، ثم عرّفاهم بتقسيمهم الجغرافي إلى ثلاث مناطق: شبه القارة الهندية، والدول العربية، وإيران، ثم انتقدا آراءهم. وفي مقال آخر بعنوان "خطاب الإصلاحية أم الاعتزال المعاصر: مقاربة(مقارنة) نقدية لدعوى وجود المعتزلة المحدثين"، انتقد وبحث الآراء المتعلقة بظهور المعتزلة المحدثين، مؤكدين، من خلال عرض رأيين متعارضين، آراء من لا يقبلون بظهور المعتزلة الحديثة. كما يرفض مؤلفو هذه المقالة نسبة عبده إلى المعتزلة المحدثين ويخلصون إلى أن: "مجرد ميول المؤلف نحو العقلانية أو التفويض والحرية لا يمكن أن تكون سبباً مقبولاً لنسبة المعتزلة إليه، لأنه نظراً للمطالبات بمكافحة الاستعمار والاستقلال والإصلاح في العالم الإسلامي، أصبحت هذه القضايا سائدة في العديد من الأديان والطوائف وليست خاصة بالمعتزلة" (بيروزفر ، رستمى، فراهانى، ١٣٩٣، ص ١٠١).

كتب باحث من ماليزيا مقالاً آخر يقارن بين آراء المعتزلة القدماء والمعتزلة المحدثين: "بين المعتزلة الكلاسيكية والمعتزلة الجديدة"، حيث يناقش المؤلف أفكار المفكر المسلم الاندونيسي هارون ناسوتيون. تعتقد إميلي عبد الرحمن، مؤلفة هذا المقال، أن المعتزلة، بمن فيهم ناسوتيون، لا يقدمون تفسيراً صحيحاً لفكر المعتزلة الكلاسيكي. كانت مدرسة المعتزلة الفكرية أول مدرسة لاهوتية حاولت الدفاع عن التعاليم الأساسية للإسلام ضد تحديات العصر وحمايتها من التأثيرات الخارجية. من وجهة نظر المؤلفة، انتقد المعتزلة العناصر الأجنبية المتمثلة في الفكر اليوناني في المسيحية الشرقية والتيارات الطبيعية في الفلسفة اليونانية، وكذلك الأفكار الثنائية في الديانات الإيرانية القديمة. ولكن، يستغل المعتزلة المحدثين المعاصرون مكانة المدرسة في الفكر الإسلامي لتعزيز الأفكار العقلانية والليبرالية الغربية. في الواقع، فإن تفسير المعتزلة المحدثين للمعتزلة القديمة، أي المدرسة العقلانية فقط والفكر الليبرالي، غير صحيح.(*Abd Rahman, 2020, p. 352-353*)

يمكن أيضًا رؤية نظرة سلبية للمعتزلة الجديدة في مقال مشابه آخر بعنوان: "أوجه التشابه والاختلاف بين المعتزلة والمعتزلة المحدثين في المنهج الأدبي للقرآن". من وجهة نظر كاتب هذه المقالة، وعلى عكس المعتزلة الذين فسروا القرآن بمنهج أدبي مستمد من تفكيرهم اللاهوتي، فإن المنهج الأدبي للمعتزلة الجديدة لا يعتمد كثيرًا على المناقشات اللاهوتية والعقائدية، ويتبعون الأساليب الغربية في نقد النصوص. من وجهة نظر هذا الكاتب، يستخدم المعتزلة المحدثين مجموعة متنوعة من المصادر والأسس اللاهوتية، ويحللون ويستجيبون للتحديات بناءً على فعالية الأفكار، وبالتالي، لم يتمكنوا من إنشاء نظام فكري متين مثل المعتزلة .

فأما المقال الحالي(فاما هذه الدراسة) فإن كاتب هذه المقالة ما لديه مثل هذه النظرة للمعتزلة المحدثين. (تهدف)هذه المقالة تسلط الضوء)(إلى دراسة) على سبب تسمية هذه المجموعة من المفكرين المسلمين بـ"المعتزلة المحدثين" وخصائصهم، ودراسة والمسار التاريخي لهذه الحركة الفكرية في الدراسات الغربية من أواخر القرن التاسع عشر إلى أوائل القرن الحادي والعشرين. كما تُقدم قراءة باحثى الغرب لهذه الحركة الفكرية المهمة، دون رفض أو تأييد لآرائهم، مع تقييم إيجابي لمساهمتهم في نشر أعمال المعتزلة وجهودهم نحو قراءة عقلانية للنصوص الدينية.

٣. ظهور مصطلح "المعتزلة المحدثين" في أعمال الباحثين الغربيين

استُخدم مصطلح "المعتزلة المحدَثين" (الجديدة/الجدد) لأول مرة من قِبل اجنتس جولدتسيهر (عام ١٩٢٠) للإشارة إلى جماعة من المسلمين الحداثيين في الهند ومصر (انظر: جولدتسيهر، ١٩٥٥م، ص ٣٤٢؛ *Hildebrandt, 2007, p. 14*). ويكتب أنه من المناسب للحداثيين الهنود أن يُطلقوا على أنفسهم اسم "المعتزلة المحدثين" لتشابه أهدافهم ومناهجهم مع أهداف المعتزلة القدماء ومناهجهم، مع أنهم أضافوا العديد من التعاليم إلى مدرسة المعتزلة، بما في ذلك الاعتقاد بأن

"الشـريعة الإلهية تتطور تاريخيًا". ينقل جولدتسـيهر عن السـيد أمير علي قوله: "اعتقد المعتزلة أنه لا يوجد قانون دائم وأبدي في التعاملات البشـرية، وأن الأوامر الإلهية التي تنظم سـلوك الإنسـان وتصـرفاته هي نتيجة للنمو والتطور، وأن الله قد وضـع أوامره ونواهيه في قوانين متطورة تدريجيًا". ويضيف جولدتسيهر:

لا شـك أن فكرة التطور لم تظهر في الفكر المعتزلي إطلاقا، ولكن المصـلحين الهنود أدخلوها في نظريتهم الإسلامية على أساس أنها قاعدة أساسية قادرة على تكييف القوانين مع احتياجات العصر، وتحل محل الشـريعة القانونية الثابتة المبنية على حالة واحدة تدعي الحق الأبدي والصـلاحية الأبدية (جولدتسيهر، ١٩٥٥م، صص ٣٤٢-٣٤٣).

يذكر جولدتسـيهر المحامي والمصـلح الشـيعي الهندي السـيد أمير علي (١٨٤٨-١٩٢٨) وكتابه روح الإسلام أو حياة محمد وتعاليمه (كلكتا، ١٩٠٢)، والذي يرى فيه أن أمير علي يتخذ نهجًا دفاعيًا تجاه الإسـلام ويعتقد أن الإسـلام أكثر ملاءمة وانسـجامًا مع التقدم العلمي من أي دين تاريخي آخر (جولدتسـيهر، م١٩٥٥، ص٣٣٩). بذل السـيد أمير علي جهودًا كبيرة لنشـر رؤية جديدة للإسـلام في الدول الإسـلامية والغرب. أسـس الجمعية الإسـلامية في لندن عام ١٩٠٨، وكان في الوقت نفسـه عضوًا في المجلس الاستشاري لمعرض وايت تشابل[1] للفنون والحياة الإسلامية في تركيا وبلاد فارس ومصر والمغرب والهند، وكان له أيضًا دور فعال في إنشاء المساجد والجمعيات الإسلامية في إنجلترا. اعتقد أمير علي أن المسـلمين، كأمة مضـطهدة، يجب أن يسـتفيدوا أكثر من اتصـالاتهم مع إنجلترا بدلاً من اتخاذ موقف ضدها. ولهذا السبب، دعا أتباعه إلى استخدام نفوذهم لتعزيز التعليم الإنجليزي بين المسـلمين. كانت هذه السـياسـة مألوفة لدى حركة عليكرة. ينتمي سـيد أمير علي إلى جيل من المسـلمين الهنود الذين كانوا يحاولون الدفاع عن عقيدتهم الدينية بعد سـقوط الإمبراطورية المغولية عام ١٨٥٧، ولم يكن المسـلمون عمومًا يحظون بدعم الحكام البريطانيين. كان الجو السـائد في ذلك الوقت عدائيًا ومواجهًا للإسـلام والمسـلمين. ولعل هذا هو السـبب في أن كتابات سـيد أمير علي تبدو للبعض اعتذارية. حاول بعض كُتّاب ذلك الوقت، مثله، تقديم الإسـلام كدين عقلاني. ونظرًا لقلة الأعمال المنشـورة عن الإسـلام آنذاك، كانت كتاباته واعدة للشـباب المسـلم، وقد لبت إلى حد كبير الشعور بالحاجة إلى الدعم التاريخي في الهند الاستعمارية آنذاك (انظر: *Ameer Ali, 2019, p.8*).

[1] Whitechapel Gallery

من المفكرين الهنود الآخرين الذين وصفهم جولدتسيهر بـــ"الزعيم الديني للحركة الحداثية" السير سيد أحمد خان (١٨٩٨-١٨١٧)، الذي أسس مركزًا للمناهج الحداثية في عليكرة، وكتب أيضًا تفسيرًا شاملًا للقرآن الكريم (جولدتسيهر، م١٩٥٥، ص٣٤٧). رأى أحمد خان أن الدين يجب أن يُفسّر وفقًا لتطورات كل عصـــر، وأنه إذا لم يُواكب الدين متطلبات العصـــر، فســـوف يندثر. آمن أحمد خان بأن الإســـلام دين ديناميكي لا يتعارض مع المعارف الحديثة، واعتبر الاجتهاد ضـــروريًا لتفســـير عقلاني للدين. فســـعى إلى مكافحة العادات والتقاليد، وما اعتبره معتقدات وخرافات باطلة تعيق تقدم المجتمع، وبعد عودته من إنجلترا عام ١٨٧٠، أســـس مجلة "تهذيب الأخلاق" لتعزيز التعليم وتحقيق الإصلاحات الاجتماعية (الشيرازي والواسع، تحت عنوان "سيد أحمد خان (١)).

وأما من بين العلماء المصـــريين، يشـــير جولدتســـيهر إلى دور الســـيد جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩-١٨٩٧)، الذي يمكن اعتباره المحرض الأول للمناهج الحداثية، والذي التقى به مرة واحدة في القاهرة ومرة أخرى في باريس. أثر جمال الدين على تلميذه محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥)، وقد تم جمع تفســـيرات عبده واســـتكمالها من قبل تلميذه الخاص، محمد رشـــيد رضـــا (١٨٦٥-١٩٣٥)، وتوسـعت آراء عبده. من وجهة نظر مدرسـة عبده، فإن الإسـلام دين عالمي ويمكن لجميع الأمم في جميع الفترات التاريخية والحضـارية أن تتبعه. ويعتقدون أنه لا يوجد في ديننا شـيء، باسـتثناء بعض مسائل الربا، يتعارض مع الحضارة الحالية في الدول المتقدمة. من وجهة نظرهم، فإن معظم القضايا الفقهية هي لتنظيم العلاقات التجارية والاقتصـــادية وتتغير بتغير الزمان والمكان وتخضـــع للتحول والتغيير. هذه القضـــايا لا تتناســـب مع النظام الديني ولا يمكن إثباتها في إطار صـــلب. والأمر نفســـه ينطبق على العلاقات الاجتماعية، فالعصـــر الجديد يتطلب أنظمة جديدة والتحرر من أنظمة الماضـــي (جولدتســـيهر، م١٩٥٥، صـــص٣٤٨-٣٥٤). هنا يُطرح ســـؤال مهم: هل تأثرت الحركة الحداثية المصرية بنفس الأسباب التي حفزت المفكرين الهنود؟ إجابة جولدتسيهر على هذا السؤال بالنفي، إذ لا صلة لها بالحركة الهندية في المنشورات المصرية، وقد تأثر المصريون بأسلافهم وشيوخ السنة في القرون الأولى. في الواقع، كانت روح الإصـلاح في الهند ومصـر مختلفة، من وجهة نظر جولدتسـيهر: فالحركة الهندية كانت "ثقافية" ونبعت من تأملات المسلمين هناك حول الهيمنة الأوروبية على الهند. لذلك، ارتبط نهجهم الإصـلاحي بتأثير الحضـارة الأوروبية، وكانت الجوانب الدينية ثانوية بالنسـبة لهم. أما الحركة المصـرية، في المقابل، فقد رفعت "شـعارًا دينيًا"، وكانت إصـلاحاتها نابعة من تأملات دينية

مستقلة عن التأثيرات الأجنبية. أصرّ المصريون على رفض السلبيات، التي اعتبروها لا تتوافق مع العصر والزمان، بل عدّوه عدوّة للإسلام ومخالفة لروح القرآن الكريم والسنة الصحيحة. لذلك، لجأوا إلى بدعٍ متجذرة في أحاديث مزعومة، وانتقدوها بمنهج العلوم الإسلامية. ويضيف جولدتسيهر هذه النقطة أيضًا بشأن الحركة الحداثية المصرية: من جهة أخرى، عارضوا بشدة تقليد أوروبا، وحذّروا إخوانهم المتدينين من عواقب وخيمة وخسائر فادحة، لكنهم أكدوا صراحةً على الطابع العربي للإسلام، بهدف الحفاظ على جميع السمات الشرقية بما يتماشى مع نظريتهم الدينية. وعلي هذا، من الأفضل تسمية منهجهم "الدين الثقافي الوهابي" وليس "المنهج الديني" (المصدر نفسه، صص ٣٤٨-٣٤٧).

٤. أعمال لاحقة عن المعتزلة المحدثين

العمل التالي في الغرب عن المعتزلة المحدثين هو مقال طويل نشره برنارد ميشيل ومصطفى عبد الرازق عام ١٩٢٥ في بداية طبعة فرنسية من كتاب عبده "رسالة التوحيد". فحدد المؤلفان، دون تأثر من تقييم جولدتسيهر لمدرسة عبده، الخطوط العريضة للتجديد المصري وحركة الاعتزال المعاصرة له، وتحدثا عن حركة الاعتزال الجديدة التي ينتمي إليها سيد أمير علي. لكن توصيفهما لم يكن مبنيًا على أقوال عبده حول الفكر المعتزلي، بل على تفسير حرّ لعقلانيته، إذ يمكن تفسير هذه الأقوال بطريقة أخرى (*Hildebrandt, 2007, p. 16*). عبده عقلاني ومعتزلي في فكره، فأكد على التفسير المجازي لآيات القرآن الكريم، والتأكيد على تنزيه الله، والإيمان بالفاعلية البشرية، وحاول تبرئة الإسلام من الحتمية الأشعرية والصُّدفية، التي اعتبرها عدوًا لمبدأ السببية وبالتالي تتعارض بشكل عام مع العلم الحديث. واتفق مع المعتزلة والفلاسفة، فقد اعتقد أن العقل البشري قادر على فهم الخير والشر حتى بدون مساعدة الوحي. ومع ذلك، فإن الوحي ضروري أيضًا للأسباب التالية: ١) ليس لدى جميع الناس نفس القدرة الفكرية على التمييز بين الخير والشر (أو لفهم وجود الله وطبيعته، والحياة بعد الموت، وما إلى ذلك) و٢) بالنسبة لمعظم الناس، لا يوفر العقل وحده المعرفة العملية اللازمة لتحقيق حياة سعيدة. وكان له تأثير عميق على المصلحين الدينيين والاجتماعيين والفلسفيين اللاحقين (بما فيهم رشيد رضا، وقاسم أمين، ومصطفى عبد الرازق)، وكذلك على الحركات العقلانية والإحيائية في القرن العشرين (*Groff, 2007, p. 3–4*).

كتب روبرت كاسبر عام ١٩٥٧ أول مقال رئيسي عن المعتزلة المحدثين بعنوان "نظرة على الفكر الإسلامي المعاصر: انبعاث مدرسة المعتزلة"[1]، وكان له أثر بالغ في تعريف الغرب بأفكار المعتزلة

[1] Robert Caspar, "Un aspect de la pensée musulmane moderne : le renouveau du Mo'tazilisme" (1957) : MIDEO 4, S. 141–202.

المحدثين. في خمسينيات القرن العشرين، اكتُشف عدد كبير من مخطوطات أعمال المعتزلة في اليمن، وكان أبرزها كتاب "المغني في أبواب التوحيد" للقاضي عبد الجبار الهمداني (ت ٤١٥). وكان من المأمول أن يُسهم هذا العمل القيّم، بالإضافة إلى تقديمه رؤية ثاقبة لتفاصيل العقلانية المعتزلية، في إعادة بناء مدرستهم الفكرية المثيرة للجدل، وقد فعل ذلك بالفعل. أجرى كاسبر وعدد من الباحثين المصريين أبحاثًا حول كتاب "المغني". نظراً للحماس الكبير للمعتزلة منذ القرن التاسع عشر، أشاد كاسبر بالعديد منهم، مما عزز بدوره مواقف المعتزلة المحدثين وألهمهم. وقد فعل ذلك من منظور خارجي، ولكن باهتمام وحماس كبيرين، ساعياً إلى تعزيز الحداثة والعقلانية في الفكر الإسلامي. كان كاسبر يعتقد أن الجيل الأول من المعتزلة المحدثين كانوا يبحثون عن نهج يرشد المؤمنين بعلم اللاهوت، أي العلاقة بين الله والإنسان، نحو الحقيقة (*Hildebrandt, 2007, p. 18-20*).

نُشر المقال التالي عام ١٩٦٩ بعنوان "جوانب من المعتزلة المحدثين"، بقلم ديتليف خالد[1]. يُشيد كاتب هذا المقال بالمعتزلة أيضًا لأنهم من كيّفوا الدين الإسلامي مع احتياجات العالم الجديد الذي دخله، ودافعوا عنه ضد المدارس اليهودية والمسيحية والثنائية والمادية، مستخدمين أدوات عقلانية، لا سيما الفلسفة اليونانية. يعد خالد من المعتزلة المحدثين: الباحث الإسلامى الهندي-الباكستاني شبلي النعماني (١٨٥٧-١٩١٤)؛ وفي العالم الإسلامي الناطق بالعربية، محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥)، وبعد جيل، أحمد أمين (١٨٨٦-١٩٥٤). ثم يضيف إلى قائمته المصرية أسماء هؤلاء الأفراد: علي عبد الرازق، طه حسين، لطفي السيد. وقد ركّز كلٌّ من هؤلاء المفكرين على جانب من فكر المعتزلى. كان شبلي النعماني أحد أبرز علماء الدين المسلمين في شبه القارة الهندية، وتُعتبر أعماله القليلة مرجعًا موثوقًا في الدين الإسلامي. كان محمد عبده مدافعًا رائدًا عن الهجمات على الإسلام، مستخدمًا حجج المعتزلة، وكانت جهود عبده هي التي أحدثت إصلاحات جذرية في الحركة الإسلامية، ومنحت التقليديين القدرة على التساهل والتسامح. أثبتت فرضية عبد الرازق حول الطبيعة اللاسياسية للمجتمع الإسلامي المبكر أنه من الممكن تحمل مسؤولية جريئة ذات عواقب وخيمة. كما حُكم على طه حسين لدراسته النقدية للمفاهيم الأسطورية في القرآن الكريم. لكن كل هذه الجهود لم تذهب سدىً من أجل حرية فكرية أكبر؛ فعلى سبيل المثال، كان إنشاء الجامعة الوطنية المصرية في عهد الليبرالي لطفي السيد ثقلًا كبيرًا؛ وحاضر أحمد أمين في الأدب العربي في الجامعة الوطنية، وتولى إدارة كلية الآداب (*Khālid, 1969, p. 320*).

من بين "المحدثين" في القرن الثامن عشر الذين ذكرهم خالد، العالم الهندي شاه ولي الله الدهلوي (١٧٦٢-١٧٠٣).لم يمضِ وقت طويل قبل أن يُشير عبيد الله السندي (١٨٢٧-١٩٤٤)،كبير المفسرين والمروجين للدهلوي، إلى تطابق تعاليم شاه ولي الله وآراء المعتزلة. ويشير، على سبيل المثال، إلى مسألة الناسخ والمنسوخ في تعاليم الدهلوي، حيث لم يعتبر أي آية منسوخة (*Khālid,*

[1] Detlev Khālid: "Some Aspects of Neo- Mu'tazilism", Islamic Studies 8, 4, S. 319-47.

1969, p. 312). استفاد عبيد الله السندي من الآراء الاعتزالية، ولكنه لم يكن معتزليًا جديدًا – بالمعنى الحرفي للكلمة. أما بالنسبة لتأثيرات شاه ولي الله، فقد كان أكثر أصولية في أهميتها، لكنه أثر على الاعتزالية الجديدة للسيد أحمد خان (*Khālid, 1969, p. 323*).

يختلف خالد مع رأي جولدتسيهر في الفرق بين الحداثة المصرية والهندية. يرى أن جولدتسيهر أخطأ في الهند لاقتصار بحثه على الأعمال المكتوبة باللغة الإنجليزية، وكما يقول هو نفسه، لم يكن على دراية بما عُبِّر عنه باللغة الأردية المحلية. ولا يصحّ حكمه على مصر إلا في رشيد رضا وعدد من الكُتّاب المصريين الآخرين الذين عايشوا المراحل الأولى لـ"جماعة المنار"، أي في الفترة نفسها التي شملتها دراسة جولدتسيهر. كما يتحدث خالد عن اتصالات بين المثقفين المصريين والهنود، على سبيل المثال، رحلة شبلي نعماني عام ١٨٩٢ إلى الشرق الأدنى، واتصالات مع الحداثيين المصريين، والتي يُزعم، في محمد رشيد رضا ومحمد فريد وجدي (١٨٧٥-١٩٥٤)، أنها نشأت بعد عودة شبلي إلى الهند. ويمكن رؤية دليل على وجود شبلي في مصر في كتاب "تاريخ الحضارة الإسلامية" (١٩٠٦م) لجرجى زيدان (١٨٦١-١٩١٤). ويعتبر هذا العمل بمثابة بداية للتأريخ الثقافي العربي في العصر الحديث، ومصدر إلهام لأحمد أمين، الذي يستشهد به كثيراً (*Khālid, 1969, pp. 324, 326*).

يكتب خالد عن دور جمال الدين الأفغاني في التوسع للنزعة الاعتزالية المحدثين:

من المهم جدًا [ملاحظة] أنه درس في الهند قبل فترة دعوته في الشرق الأوسط. لذلك، يصعب تصور أن الاعتزالية الجديدة الهندية لم يكن لها تأثير على مصر. حتى لو سمحنا بالنقاش الحاد بين الأفغاني والسير أحمد خان حول مفهوم الطبيعية، فإن أقل ما يمكن قوله هو أن الاعتزالية الجديدة الهندية والمصرية تطورتا بالتوازي. بسبب الفصل الذي فرضته الإمبريالية البريطانية على "مسلمينا الهنود"، لم يتمكن التياران من الالتقاء في هذه المرحلة المبكرة. لكن الروابط الوثيقة المتزايدة بين المثقفين الهنود والمصريين التي أعقبت استقلال البلدين المتزايد أدت إلى تقارب ملحوظ في التيارات الاعتزالية المحدثين (*Khālid, 1969, p. 324*).

نُشر العمل التالي في هذا المجال لأولريش شون عام ١٩٧٦ بعنوان "الإرادة والحرية في الفكر العربي المعاصر: تأمل مسيحي في حوار مع العلوم الطبيعية والإسلام". فهو يقول في هذا الكتاب: "إن إحياء الفكر المعتزلي من أهم الأحداث في عالم الإسلام والنهضة العربية". ويشير شون، مثل خالد، إلى كاسبر ويذكر المعتزلة المحدثين مثل جمال الدين الأفغاني وعبده وأمين وغيرهم، ويضيف إلى هذه القائمة شخصيات مثل محمد يوسف موسى (١٨٩٩-١٩٦٣)، أستاذ الفلسفة والشريعة الإسلامية في الأزهر وبعض الجامعات العلمانية، وأحد أبرز ممثلي المعتزلة المحدثين. كان محمد يوسف موسى مصلحًا وحداثيًا مصريًا، من أتباع مدرسة محمد عبده، وتلميذًا للشيخ المراغي وعبد المجيد سليم ومصطفى عبد الرازق. فبذل جهودًا كبيرة لإصلاح وتجديد المدارس والجامعات المصرية، وخاصةً الأزهر الشريف (انظر: عبد الوهاب، ٢٠١٢م، صص٢٢-٢٨). يناقش شون في كتابه رؤية المعتزلة لحرية الإنسان، التي تبناها الفكر الإسلامي المعاصر وطوّر رؤيتها الحديثة بناءً عليها. يرى شون أن

لهذا دافعين: الدفاع الخارجي، أي الدفاع عن الإسلام في وجه الغرب؛ والإصلاح الداخلي، أي تغيير الاعتقاد بالجبرية الناشئ عن التراث والتصوف. يرى شون أن سبب تبني المصلحين المسلمين لآراء المعتزلة هو أن المعتزلة طوروا نظرية "النعمة"، التي تقضي بأن أفعال الإنسان تُحدد بنعمة الله ورحمته [فالله، بنعمته، يهدي الإنسان إلى الطاعة واجتناب المعصية]. في المقابل، هناك نظرية "الكسب" الأرثوذكسية، والتي تقول إن أفعال الإنسان يخلقها الله ويدفع ثمنها، وهو الذي يمكّن الإنسان من القيام بهذه الأفعال وبالتالي الحصول على أو "كسب" المكافأة أو العقاب (*Hildebrandt, 2007, pp. 41-43*).

٥. حاجز الأصولية منذ سبعينيات القرن العشرين

منذ أواخر سبعينيات القرن العشرين، وربما بافتراض أن العالم الإسلامي سيتبع نهج الغرب عاجلاً أم آجلاً، واجه النقاش حول إحياء المعتزلة حاجزاً يُسمى الأصولية. وكما كتب جوزيف فون إس، المتخصص في المعتزلة القدماء، عام ١٩٨٧: في العالم الإسلامي المعاصر، اتخذت أفكار المعتزلة مساراتٍ متنوعة. ففي إيران، وخاصةً بعد صعود المذهب الشيعي، لا يزال فكرهم اللاهوتي حاضرًا بقوة. وفي اليمن، انجذبوا إلى التراث الزيدي، لكنهم فقدوا كل طاقاتهم الإبداعية. وفي بعض الدول السنية التي شهدت حركات حداثية، سعوا إلى تقديم أدلة على الطابع العقلاني الأصيل للإسلام؛ وقد أدى هذا، وخاصةً في مصر خلال الجيلين الماضيين، إلى حماسة علمية وُصفت أحيانًا بأنها نوع من "النهضة". لكن الأصولية المعاصرة أثبتت أن هذه النظرة متسرعة وفي غير وقتها. وُضعت أفكار المعتزلة مرة أخرى في خانة الهرطقة والبدع (*Van Ess, 1987, 6321*).

ومن الأمثلة للمعارضة الأصولية على المعتزلة الجديدة في ذلك الوقت حالة الباحث الباكستاني-الأمريكي الشهير فضل الرحمن (١٩١٩-١٩٨٨). فهو يشتهر بتطوير أساليب جديدة للبحث الديني وتأكيده على العدالة الاجتماعية والحرية. آمن فضل الرحمن بضرورة إعادة النظر الشاملة في مختلف القضايا الاجتماعية والسياسية والفكرية والأخلاقية والروحية المعاصرة، بما في ذلك: وضع المرأة، والتعليم الحديث، وحق كل مسلم في التفكير في نفسه، وفي الله، وفي طبيعة الكون والإنسان، وحرية الإنسان (*Fazlur Rahman, 1970, p.317*). وأكد على العدالة الاجتماعية، ورأى في النبي (صلى الله عليه وسلم) مصلحًا اجتماعيًا سعى إلى تمكين الفقراء والضعفاء والمستضعفين. ولذلك، اعتبر القرآن الكريم مصدرًا تُستمد منه المبادئ الأخلاقية، وليس كتابًا للشريعة. وكان من أهداف فضل الرحمن العلمية إقامة مجتمع خالٍ من استغلال الفقراء. بحسب قوله، يُمكن اعتبار الإسلام كدين، وخاصةً تعاليم القرآن الكريم، "حركةً نحو تحقيق مساواة هادفة وإيجابية بين البشر". بمعنى آخر، لا يُمكن تحقيق أهداف الإسلام إلا بتحرر حقيقي من جميع أشكال الاستغلال - الاجتماعي والروحي والسياسي والاقتصادي (*Clarke & Tittensor, 2014, p.53*).

تعرض فضل الرحمن لانتقادات الأصوليين في مسقط رأسه، بل وتلقى تهديدات بالقتل. فسافر إلى أمريكا، حيث حصل على درجة أستاذ في الفكر الإسلامي بجامعة شيكاغو، وظل يشغل هذا المنصب حتى وفاته عام ١٩٨٨. يُعرف فضل الرحمن بمساهمته الكبيرة في النقاش الإصلاحي في الفكر الإسلامي المعاصر. يقول فريد إسحاق عن فضل الرحمن إنه "بلا شك أول عالم مسلم إصلاحي حديث ربط مسألة مبدأ القرآن الكريم بسياقه وتفسيره". كان أحد طلاب فضل الرحمن في جامعة شيكاغو العالم الإسلامي نور خالص مجيد، الذي أصبح مفكرًا إندونيسيًا بارزًا، ولعب دورًا هامًا في نشر الدراسات الإسلامية وانتشار الليبرالية والديمقراطية الإسلامية في إندونيسيا (*Saeed, 2008, pp.222-223*). مثال آخر على المعارضة الأصولية حدث بعد عقدين من الزمن - بين عامي ١٩٣٣ و١٩٣٥ - في حالة عالم القرآن والمفكر المصري نصر حامد أبو زيد. ولكن هل انتهى فجأة الجدل الذي استمر ثمانية عقود حول المعتزلة المحدثين؟ يمكن القول إنه منذ ذلك الحين، اتجهت النقاشات أكثر نحو "إعادة بناء" أكاديمية للمعتزلة، من النوع الذي نشرته زابينه شميتكه في إعادة بناء تراث المعتزلة، أو مقال لنيل روبنسون[1] يقارن فيه الصراعات الطائفية والأيديولوجية المختلفة في الترجمات الإنجليزية للقرآن الكريم، ويناقش الترجمات العقلانية والاعتزالية والحداثية إلى جانب الترجمات الشيعية والتقليدية والعلمية. لهذا، لا تزال المعتزلة الجديدة تبدو جذابة.

في عام ١٩٩٧، نشر ريتشارد سي. مارتن ومارك آر. وودوارد كتابًا دفاعًا عن المعتزلة: "المدافعون عن العقل في الإسلام: الاعتزالية من المدرسة القروسطية إلى الأيقونة المعاصرة". كُتب الكتاب بالتعاون مع الباحث الاندونيسي أتماجا، واستند إلى أفكاره حول كتاب الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار. وكما يوحي العنوان، يعتبر المؤلفان المعتزلة رمزًا وأيقونة للفكر الإسلامي المعاصر. في هذا الكتاب، بالإضافة إلى المفكرين المصريين وغيرهم، يحددان بعض العقلانيين الاندونيسيين، بمن فيهم هارون ناسوتيون (١٩١٩-١٩٩٨)، كمعتزلي جديد. فهو كان معارضًا بشكل خاص للصدفة التي سادت الفكر الإسلامي في العصور الوسطى، والتي اعتبرها عقبة أمام البحث العلمي. لذلك اعتقد ناسوتيون أنه يجب إحياء وجهة نظر المعتزلة. وأشاد بالفكر المعتزلي لتأكيده على العقل البشري في الأمور الدينية. وكان يؤمن بأن العقلانية لا تُعارض الدين ولا تُنكر الحقيقة الكونية للوحي، بل كان يؤمن بإمكانية قبول شكل من أشكال الطبيعية، ولكن ليس شكلاً ينكر وجود الله وعظمته. يتضمن الكتاب أيضًا مساهمات من مفكر إندونيسي آخر تأثر بناسوتيون، وهو نور خالص مجيد (١٩٣٩-٢٠٠٥)؛ بالإضافة إلى الباحث الباكستاني الأمريكي الشهير فضل الرحمن (١٩١٩-١٩٨٨)؛ والمفكر الجزائري-الفرنسي محمد أركون (١٩٣٠-٢٠١٠)؛ وعالمة الاجتماع والكاتبة المغربية فاطمة المرنيسي (١٩٤٠-٢٠١٥)؛ كما ذُكرت أعمال المفكرين المصريين: محمد عمارة (١٩٣١-٢٠٢٠)،

[1] Robinson, Neal (1997): "Sectarian and Ideological Bias in Muslim Translations of the Qur'ān", Islam and Christian-Muslim Relations 8, 3, S. 261-78.

وحسن حنفي (١٩٣٥-٢٠٢١)، ونصر حامد أبو زيد (١٩٤٣-٢٠١٠) (*Hildebrandt, 2007,pp. 48-51*).

٦. دراسات المعتزلة المحدثين في القرن الحادي والعشرين

منذ بداية القرن الحادي والعشرين، أُجريت دراسات عديدة حول المعتزلة المحدثين، نُشرت نتائجها غالبًا في شكل مقالات، وكما ذُكر، غالبًا في شكل دراسات أحادية. إلا أن أحد أكثر الكتب تفصيلًا حول المعتزلة المحدثين صدر عام ٢٠٠٧ للباحث الألماني توماس هيلدبراندت بعنوان: "المعتزلة المحدثين؟ غرض وسياق العربية المعاصرة في التعامل مع التراث العقلاني للإسلام". بتسمية هذه الحركة بالمعتزلة المحدثين، لا يتفق هيلدبراندت مع الباحثين الغربيين الذين سبقوه، ويطرحها كتساؤل. فهو يعتقد أن أفراد ما يُسمى بحركة المعتزلة الجديدة متنوعون للغاية، ولديهم أهداف وخلفيات فكرية مختلفة، ولا يتفقون في نظرتهم للعقلانية؛ إذ تشمل عقلانيتهم أنواعًا مختلفة من العقل المعتزلي والفلسفي. في رأيه، ربما يمكن اعتبار كل فرد معتزليًا جديدًا تقريبًا، ولكن لا يمكن للمرء أن يتحدث عن فكر أو معسكر محدد يسمى المعتزلة المحدثين. ويضيف أنه لا يمكن الاعتماد على معايير عامة وغامضة مثل العقلانية والتراثية والأصولية، أو تقسيم السلف إلى أشعري ومعتزلي وفيلسوف. لذلك، يعتبر هيلدبراندت أن معايير تحليل النظريات هي أهداف وخلفيات الأفراد الذين تمت مناقشتهم، ويسعى إلى تعريف العقل في تطبيقاته. يحتوي كتاب هيلدبراندت على خمسة فصول: في الفصل الأول، يناقش المؤلف تاريخ وقضايا المعتزلة المحدثين؛ الفصل الثاني مخصص لعلم اللاهوت وتراث المعتزلة في الخطاب العربي المعاصر؛ في الفصل الثالث، يتحدث هيلدبراندت عن المعتزلة من منظور الدراسات المعاصرة؛ في الفصل الرابع، يلقي نظرة موجزة على الأبحاث المعاصرة حول المعتزلة. وأخيرًا، في الفصل الخامس، وهو الجزء الأكثر تفصيلاً في الكتاب، يستكشف الكاتب هدف وسياق العالم العربي المعاصر في التعامل مع المعتزلة (*Hildebrandt, 2007,pp. 1-11*).

من وجهة نظر هيلدبراندت، بدأ إعادة اكتشاف المعتزلة وتحولهم من رمزٍ للضلال والإلحاد والهرطقة إلى رمزٍ للتقدم والعقلانية والإصلاح في المعسكر الليبرالي في العالم العربي. في ذلك الوقت، اتسم ممثلو المعتزلة المحدثين بتنوع التوجهات الدينية والسياسية، وكان من سماتهم الانفتاح على أفكارٍ مختلفة، ومناهج جديدة في المعرفة العلمية، ومراجعاتٍ مستمدة من الغرب. بعض هذه السمات كانت هي ذاتها المُثل التي سعى إليها كُتّاب المعتزلة المحدثين في الفكر المعتزلي. يمكن رؤية بدايات هذا التوجه الليبرالي تجاه المعتزلة في سورية في الربع الأول من القرن العشرين، في أفكار طاهر الجزائري (١٨٥٢-١٩٢٠)، وجمال الدين القاسمي (١٨٦٦-١٩١٤)، ومحمد كرد علي (١٨٧٦-١٩٥٣). وبين ثلاثينيات وستينيات القرن العشرين، تجلّى هذا التوجه الليبرالي في أفكار أشخاص مثل أحمد أمين، وفي الستينيات في أعمال زهدي حسن جار الله، وقدري حافظ طوقان، والشيخ بو عمران، ولاحقًا في أفكار نصر حامد أبو زيد وعادل العوا. بالنسبة للمفكر الليبرالي العربي، يُعلن الإسلام ويُنشر تحت اسم

المعتزلة، ومعهم يبلغ ذروة وعيه اللاهوتي والاجتماعي والسياسي، وحريته، وتقدمه العلمي والثقافي، أي باختصار، إسلام الحضارة والتنوير. ويتمحور هذا النهج حول تفسير نظرية المعتزلة في العدل ووحدانية الله (العدل والتوحيد)، بالإضافة إلى نظرية الحرية والعقلانية (الحرية والعقل). وتُختزل الحرية هنا في نظرية اعتزالية للاختيار البشري (الإرادة الحرة)، ولكن الهدف هو معرفة مدى انسجام نظرية المعتزلة في الثواب والعقاب في الآخرة مع مفاهيم الحرية الاجتماعية والسياسية والفكرية الليبرالية المعاصرة. فإنهم لم يُركزوا على وجود الله، بل كان الحكم الإلهي مهمًا لديهم، وإن لم يكن بالمعنى القديم، بل بمصطلحات مثل المسؤولية والالتزام الاجتماعي والسياسي، والأمل أو التفاؤل بمستقبل أفضل وتقدم. كانت مسألة العقل مهمةً أيضًا، لا سيما في ظل عصر التنوير في أوروبا. في ستينيات وسبعينيات القرن الماضي، عندما كان الفكر الماركسي يكتسب زخمًا في العالم الإسلامي، حاول البعض، مثل حسين مروة (١٩٠٩-١٩٨٧)، تقديم خطاب ماركسي حول الثقافة والأدب العربي بنهج ليبرالي مادي تجاه تراث المعتزلة (*Hildebrandt, 2007,pp. 505-508*).

يُعدّ تفضيل الفلسفة ونقد الطابع "الميتافيزيقي" للفكر واللاهوت المعتزلي أمرًا شائعًا في الخطاب العربي المعاصر، ليس فقط في تصريحات الماركسيين الصريحة، بل أيضًا كموضوع مشترك بين جميع الكُتّاب الذين يتناولون الدين على أساس العلم والعقل، بمن فيهم محمد عاطف العراقي ومحمد عابد الجابري. وقد تأثر مفكرون آخرون، مثل أبو زيد وفهمي جدعان وحسن الحنفي ومحمد عمارة، إلى حد ما بالفكر الماركسي، إلا أن الماركسية فقدت تأثيرها عالميًا منذ ثمانينيات القرن الماضي. يُعدّ الحنفي مثالًا على مفكر ذي معرفة غزيرة بالإسلام العربي وتاريخ اللاهوت والفلسفة الغربية، وينتمي إلى تيار "الإسلام اليساري"، ويُظهِر هو أن الفكر الإسلامي كيف ينسجم ويتحاور مع التيارات الفكرية الغربية. تكثر مواضيع "الإسلام اليساري" الحنفي في أعمال كُتّاب آخرين من هذا التيار، منهم احميده النيفر، وصلاح الدين الجورشي، وراشد الغنوشي. وتُقدّم أعمال عبد المجيد النجار - وهو نموذج آخر لهذا التيار من جامعة الزيتونة بتونس - صورة أخلاقية وأنثروبولوجية للمعتزلة، وتناقش أيضًا العلاقة بين الله والإنسان، إذ يتحدث عن الصلة بين اللاهوت والواقع الاجتماعي (*Hildebrandt, 2007,pp. 508-511*). من السمات المشتركة للكتاب الإسلاميين اهتمامهم بالمعتزلة لأغراض نظرية، لا لحل مشكلات سياسية عملية. من ناحية أخرى، يرتكز الاهتمام بالمشكلات العملية، وخاصةً في حالة محمد عمارة، على فكرة أن الإمام (الحاكم) ينبغي أن يُنتخب من قِبل المجتهدين وعلماء الدين. ومثل الحنفية والمفكرين التونسيين، تأثر عمارة بالآراء الماركسية، وتبنى بعضًا من وجهات نظر هذه المدرسة، مثل الوحدة الثورية والعدالة الاجتماعية. فتُقرّبه تصريحاته حول القراءة التعددية للكتب المقدسة وضرورة إحياء تراث المعتزلة من المعتزلة المحدثين. تتشابه رؤية عمارة للعلم والعقلانية، بالإضافة إلى رفضه للحتمية، مع رؤية المفكرين، وهو مرتبط بالمعتزلة في القيم الاجتماعية والسياسية. يُعدّ إعادة تفسير نظرية العدالة الإلهية والتوحيد في علاقتها بالحرية والعقلانية أحد مواضيعه المحورية، حيث يربط بين الألوهية والعدالة الاجتماعية، كما لو كانتا وحيًا؛ ويربط بين الأمر بالمعروف المعتزلي

ونهيهم عن المنكر، وبين توجيه الناس للسيطرة على القوانين والأحزاب المعارضة، وإذا اقتضت الظروف ذلك، بالثورة. إلا أن جوهر ملاحظات عمارة عن المعتزلة يكمن في اهتمامه بنظريتهم السياسية، التي يراها مصدرًا أساسيًا للنظام السياسي في الإسلام المعاصر. يرى عمارة أن السلطة في الإسلام "مدنية"، وأن الإسلام "يفصل" الدين عن السياسة بدلًا من "فصلهما" عن بعضهما؛ كما يرى أن أي احتكار عنصري أو ديني للسلطة السياسية مرفوض في العصر الحديث. هنا، يضع نفسه بين حالتين، إسلامية وعلمانية، وكلاهما متجذر في التراث، ويقترح بديلًا، وهو الواقع السياسي للعالم العربي بديكتاتورياته العسكرية، وأنظمة الحزب الواحد، وحكامه الوراثيين. بالرجوع إلى القاضي عبد الجبار الحمداني واستخدام مصطلحات معتزلة مثل الشورى والإختلاف والبيعة وتفسيرها بالمعنى الديمقراطي الحديث، يقترح عمارة نظاماً برلمانياً دستورياً (*Hildebrandt, 2007,pp. 511–512*). يُفضّل الحنفي النقد الأيديولوجي، بينما انحاز أبو زيد إلى القضايا اللغوية والأدبية والتأويلية أكثر من اهتمامه بعلم اللاهوت. وتُعدّ النسبية والذاتية والسياقية من أهمّ سمات خطاب أبو زيد. يسعى أبو زيد، قدر استطاعته، إلى إثبات أن معنى أي شيء يمكن استخلاصه من خلال عملية تفسير وقراءة. وتتشكل هذه العملية في بنية مرتبطة بالتأويل والاعتبارات النظرية، وتتجذر في أفكار غادامير وشلايرماخر وديلتاي وهايدغر، بالإضافة إلى السيميائيات وآراء دي سوسير ولوتمان وإيزوتسو حول نظرية التواصل، وقد أثّرت بشكل خاص على تفسير أبو زيد للقرآن الكريم. يُحقق أبو زيد أقصى استفادة من إنجاز المعتزلة القائل بأن اللغة اتفاقية بشرية وليست إرادة إلهية، وأن معنى القرآن وفهم نية المتكلم الإلهي لا يمكن استنتاجهما إلا من خلال الاستعارة (المجاز). ويصف أشهر أعمال أبو زيد، وهو مفهوم النص، الذي يرى القرآن نتيجة لعملية تواصل بين مرسل إلهي ومستقبل بشري، التأويل أو التفسير المجازي، والذي يعتمد إلى حد كبير على تفسيرات علماء القرآن التقليديين، وخاصة الزركشي والسيوطي. ويشارك أبو زيد فكرة المعتزلة أن الله يخاطب الإنسان في القرآن وأن من واجبه فك رموز رسالة الوحي بعقله. كما يؤكد أبو زيد أيضًا على نسبية جميع الجهود البشرية في التفسير ويرفض القيود العقائدية فيه؛ ويؤكد على الجوانب الذاتية والجمالية والصوفية للتجربة القرآنية؛ ويشكل دعمه للتعددية في التفسيرات عاملاً آخر يقربه من هذه المدرسة (*Hildebrandt, 2007,pp. 514–515*).

استنتاجات

لقد مرّ أكثر من مئة عام على استخدام جولدتسيهر (١٩٢٠) مصطلح "المعتزلة المحدثين" لأول مرة. وبناءً على ما ذُكر، فإن سبب هذه التسمية – التي لا يتفق معها البعض مثل هيلدبراندت – هو، بالإضافة إلى تشابه نظرتهم العقلانية مع المعتزلة القدماء، والعلاقة الوثيقة بين أهدافهم ومناهجهم، والحداثة، والسعي لتكييف الدين الإسلامي مع احتياجات العالم الحديث، والتأكيد على حرية الإنسان، والانفتاح على أفكار الآخرين المختلفة، وأساليب الوعي العلمي الجديدة والمراجعة المستمدة من الغرب، والمسؤولية والالتزام الاجتماعي والسياسي، والأمل أو التفاؤل بمستقبل أفضل

وتقدم .إذا اعتبرنا أن أول معتزلي جديد – كما يعتقد العديد من الكتاب في هذا الموضوع – هو شاه ولي الله الدهلوي (١٧٠٣-١٧٦٢)، فقد مر أكثر من ٢٥٠ عامًا على ظهور الفكر المعتزلي الحديث. ازدهرت هذه الحركة الفكرية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر مع علماء مثل سيد أحمد خان وشبلي نعماني وسيد أمير علي في الهند، وسيد جمال الدين الأسد آبادي ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا في مصر. كما يذكر هيلدبراندت مفكرين سوريين آخرين مثل طاهر الجزائري وجمال الدين القاسمي ومحمد كرد علي. ومن الجيل التالي، من منتصف الثلاثينيات إلى أواخر الستينيات، الذين واصلوا هذا المسار: علي عبد الرازق وأحمد أمين وطه حسين ومحمد يوسف موسى وزهدي جار الله وقدري طوقان والشيخ بوعمران. منذ أواخر سبعينيات القرن الماضي، واجهت الأصولية حركة المعتزلة المحدثين وأبطأت تقدمها. لكن هذه الحركة لم تتوقف، بل لا تزال مستمرة وإن كانت تتخذ اليوم طابعًا أكثر أكاديميًا. ومنذ ذلك الحين، صادفنا أسماءً مثل فضل الرحمن، وحسين مروة، وهارون ناسوتيون، ونور خالص مجيد، وعادل العوا، وحسن حنفي، ومحمد عمارة، ومحمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، وعبد الكريم سروش. واليوم، ازدادت الاتصالات بين مفكري المعتزلة المحدثين والإسلاميين الغربيين بشكل كبير، ورغم اختلافاتهم الدينية الكثيرة، إلا أن ذلك لا يمنعهم من التعاون. والمؤتمرات العلمية والدينية، بالإضافة إلى نشر الأعمال المشتركة في هذه المجالات، دليل على هذا الادعاء. يمكن رصد آراء ونقاشات الباحثين الغربيين حول المعتزلة المحدثين في مجالين: أولًا، التعاون الغربي في نشر أعمال المعتزلة وأبحاثهم في هذا المجال، والذي ازداد منذ منتصف القرن العشرين وأثمر نتائج إيجابية، لا سيما مع اكتشاف أعمال المعتزلة في اليمن ودراستهم لها. أما المجال الثاني، وهو الأقرب لموضوع هذه المقالة، فهو اهتمام بعض الغربيين بقراءة عقلانية للنصوص الدينية بين المسلمين، مما أثر بدوره في تعزيز حركة المعتزلة المحدثين والحداثة. فقد تعززت العلاقات بين العالم الإسلامي والغرب على مدى القرنين الماضيين، ونتيجة لذلك، تعززت العقلانية الحديثة. والمعتزلة المحدثين هم أبناء هذه العقلانية.

الملاحظات الأخلاقية

الالتزام بمبادئ أخلاقيات البحث

تجنب المؤلفون جميع أشكال التزوير والانتحال العلمي وأي نوع من أنواع سوء السلوك البحثي، والتزموا بالمبادئ الأخلاقية في إنجاز هذا البحث العلمي ونشره، وهم يؤكدون ذلك.

مساهمة المؤلفين

ساهم جميع المؤلفين على نحو متساو في بلورة فكرة المقالة وإعداد مسودتها الأولية ونسخها اللاحقة، بما في ذلك النسخة المنقحة والمحررة.

تعارض المصالح

يقر المؤلفون بأن هذه المقالة لا تنطوي على أي تعارض في المصالح.

المصادر والمراجع

- أحمد أمين. (٢٠١٢م)، زعماء الاصلاح فى العصر الحديث. مصر: مؤسسة هنداوى للتعليم والثقافه.
- جولدتسيهر، اجنتس. (١٩٥٥م)، مذاهب التفسير الاسلامى. قاهرة: مكتبة الخانجى بمصر و مكتبة المثنى ببغداد، مطبعة السنة المحمدية.
- عبد الوهاب، محمد حلمى. (٢٠١٢م)، مقدمة القرآن والفلسفة. قاهره: دار الكتاب المصرى.
- أفشاري فر، و راضيه وجان أحمدي، فاطمه(١۴٠٢ش). «تصنيف حركة المعتزلة الجديدة في شمال أفريقيا استنادًا إلى المنهج القصدي لاسكينر». مطالعات تاريخ اسلام، سال پانزدهم، ١٥(٥٧)، ٣٧-٦١.20.1001.1.22286713.1402.15.57.3.8
- بهشتى، نرجس (١٣٩٣ش). "أوجه التشابه والاختلاف بين المعتزلة والمعتزلة الجديدة في منهجهم الأدبي في تفسير القرآن الكريم". پژوهشنامه ثقلين، ١(٣)، ٤٩٩-٥٢٢.
- بيروزفر، سهيلا، رستمى، محمدحسن، و زرنوشه فراهانى، حسن (١٣٩٣ش). "خطاب الإصلاح أو الاعتزال المعاصر: مقاربة نقدية لزعم وجود المعتزلة الجديدة ". آينه معرفت، ٢١(۶۶)، ١٠٨-٨٣.10.52547/jipt.2021.212721.0
- الشيرازي، سعيد و اختر الواسع (١٣٩٧ش)، "سيد أحمد خان "، دانشنامهٔ جهان اسلام، تهران: بنياد دايرةالمعارف اسلامى.
- گلى، جواد، ويوسفيان، حسن (١٣٨٩ش). "جريان‌شناسى نومعتزله". معرفت كلامى، سال اول، شماره سوم، ١١٥-١۴٢.

- Abu Zayd, N. (2006). with the assistance of Dr. Katajun Amirpur and Dr. Mohamad Nur Kholis Setiawan, Reformation of Islamic Thought: a critical historical analysis, Amsterdam University Press, Amsterdam.
- Syed ,A.(2019). *The Spirit of Islam*. Tawasul International Centre for Publishing.
- Clarke,M & David, T. (2014). *Islam and Development*: *Exploring the Invisible Aid Economy*. ashgate publishing company.
- Esposito, John L. & John O. Voll Makers of contemporary ,(٢٠٠١) Islam ,New York .Oxford University Press :

- Fazlur Rahman. (1980). *Major Themes of the Qur'an*. Minneapolis. MN : Bibliotheca Islamica.
- Groff, Peter S & Leaman, O .(2007). *Islamic Philosophy A-Z*, Edinburgh University Press.
- Hildebrandt, T. (2007). *Neo-Mu'tazilismus?* Intention und Kontext im modernen arabischen Umgang mit dem rationalistischen Erbe des Islam, Brill.
- Saeed, A. (2008). *The Quran*: *An Introduction, Routledge*.
- Abd ,R &Amilah, A. (2020). "Between the Classical Mu'tazilites and Neo-Mu'tazilites" : An Analysis of Harun Nasution's Modern Islamic Thought in Indonesia, Journal of Nusantara Studies (JONUS), 5(1), 336-355.
- Khālid, Detlev (1969) : "Some Aspects of Neo- Mu'tazilism", Islamic Studies 8, 4, S. 319-47.
- Van Ess, Josef (1987) : "Mu'tazilah", in : Encyclopedia of Religion, Second Edition, Lindsay Jones, Editor in Chief, Printed in the United States of America, Thomson Gale, v. 9, 6317-6325.