الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى

جامعة التحدي - سرت

كلية الآداب والتربية - قسم التفسير

الدراسات العليا

اللطف الإلهي عند المعتزلة وعلاقته بالإرادة الإنسانية
دراسة تحليلية نقدية لأبي علي الجباني

بحث مقدم لاستيفاء متطلبات التخصص العالي "الماجستير"

في علم التفسير

مقدم من الطالبة:

سميرة علي فرج

إشراف الأستاذ الدكتور:

يوسف حامد الشين

العام الجامعي

2008 - 2007

الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى

جامعة التحدي ـ سرت

كلية الآداب والتربية　　قسم التفسير

" اللطف الإلهي عند المعتزلة وعلاقته بالإرادة الإنسانية"

" دراسة تحليلية نقدية لأبو علي الجبائي "

إعداد :ـ سميـــــرة علي فرج .

أعضاء لجنة المناقشة :ـ

1. أ.د. يوسف حامد محمد الشين.　　التوقيع .....

2. د. عبد الكريم هلال خالد .　　.....

3- د. هنية مفتاح أحمد القماطي.　　.....

يعتمد

أ. رحمة أبوبكيلة عبد السلام

مدير مكتب الدراسات العليا والتدريب بالكلية

يعتمد

د. محمد الساعدي اصبيع

أمين اللجنة الشعبية لكلية الآداب والتربية

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿فَمَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾

سورة يونس: آية 108

الإهداء

أهدي ثواب هذا العمل المتواضع إلى روح والدتي الطاهرة، التي فتحت لي أبواب العلم، وعلمتني دوماً أن للحياة هدفاً ورسالة، يجب على الإنسان أن يسعى ويكرس نفسه من أجل تحقيقها، لينور الله لها قبرها. رحمها الله تعالى ورضي عنها.

شكر وتقدير

أحب أن أتقدم بالشكر والتقدير إلى أستاذي الفاضل المشرف على هذا العمل الأستاذ الدكتور يوسف حامد الشين، لما قدمه لي من نصائح قيمة وحكيمة، أفادتني فائدة كبيرة.

كما أوجه شكري إلى والدي وإلى إخوتي: عبد الرحمن وإسماعيل ومعمر ومسعود وعبد المنعم ومحمد، وإلى أخواتي الفاضلات: حواء ومنى وعائشة وتهاني، الذين تحملوا المشاق من أجلي، وعايشوا هذا العمل وواكبوه عن قرب وعن بعد. أحبهم جميعاً، حفظهم الله ورعاهم.

ولا يفوتني أن أتقدم بجزيل الشكر لجامعة التحدي، أساس بنائي العلمي، وإلى كل من مد لي يد العون والمساعدة.

والشكر أولاً وأخيراً إلى الله سبحانه وتعالى

فهرس المحتويات

إهداء .....

شكر وتقدير .....

مقدمة 1

الفصل الأول
مفاهيم

تمهيد: 6

أولا – تعريف اللطف في اللغة والاصطلاح 7

1– تعريف اللطف في اللغة 7

2– تعريف اللطف في الاصطلاح 9

3– أسماء اللطف 9

أ– الهداية 9

ب– التوفيق 13

ج– العصمة 14

4– وجوب اللطف 16

ثانيا – الإرادة الإنسانية 19

1– مصطلح الإرادة 19

2– الإرادة وصلتها بالفعل الإنساني عند المعتزلة 19

3– أنواع الإرادة 20

4– رأي أهل السنة 25

الفصل الثاني
الحياة الاجتماعية والفكرية وأثرها على شخصية الجبائي

تمهيد: 28

أولاً – المعتزلة وسبب التسمية 30

1- أهم مسائل الكلامية التي خاضوا فيها 30
2 - مناصرة بني العباس لهم 34
ثانياً – أبو علي الجبائي 39
1- عصره 39
2- حياته وتكوينه 40
3- ذكاؤه 41
4- مكانته 44
5- أخلاقه 44
6- شيوخه 44
7- تلاميذه والمتأثرون به 47
8- مؤلفاته 50
ثالثاً – آراؤه الكلامية: 52
1- في الإلهيات 52
2- في الإنسانيات 66
3- آراؤه في السياسة 73
4- وفاته 78

الفصل الثالث
نظريتا اللطف الإلهي والإرادة الإنسانية

تمهيد 80
أولاً – حقيقة العدل 80
1- تعريف العدل في اللغة 80
2- تعريف العدل في الاصطلاح 81
ثانياً – اللطف الإلهي عند أبي علي الجبائي 84
1- في معنى وصف اللطف بأنه توفيق 87
2- في معنى وصف اللطف بأنه عصمة 90

3- في معنى وصف اللطف بأنه إزاحة لعلة المكلف 95
4- مقارنة اللطف والمفسدة 101
5- مظاهر اللطف الإلهي 104
أ- اكتمال العقل 104
ب- الشرائع 110
ج- بعثة الأنبياء 113
ثالثاً – الإرادة الإنسانية 121
1- حقيقة الفعل 124
2- أحكام الفعل 125
3- أفعال العباد والأدلة على أنها محدثة 127
أ – دليل الإلزام 129
ب- دليل الاعتماد 132
ج- الأدلة العقلية 132
د- الأدلة النقلية أو السمعية 134
4- الإرادة والمراد 137
أ- الإرادة والفعل المراد عند الإنسان 140
ب- في أن المحبة والرضا ترجع إلى الإرادة 145
ج- الإرادة والاختيار 146
د- الأخذ والترك 150
هـ- الاستطاعة 151
و- التوليد 156

الفصل الرابع
العلاقة بين اللطف الإلهي والإرادة الإنسانية

تمهيد 163
1- منح اللطف الإلهي للكافر أو الفاسق خرق لعدل الله 164

2- اللطف في التكليف 168
3- اللطف الإلهي يقف عند حدود الاختيار والإرادة الإنسانية 170
4- الإرادة الإنسانية وحرية الاختيار 175
5- العبد يخلق أفعاله الاختيارية بقدرة خلقها الله فيه..... 177
6- علم الله الأزلي وعلاقته بالإرادة الإنسانية 178
الخاتمة..... 181
قائمة المصادر والمراجع 183

مقدمة

الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه.

وبعد..

لقد لعب الفكر الاعتزالي دوراً مهماً في صياغة الفكر الإسلامي، وفي التأثير في المجتمع، منذ أواخر القرن الأول الهجري، ولم ينفك هذا التأثير بإيجابياته وسلبياته يقوى إلى أن بلغ أوجه في القرن الثالث الهجري. وكان الفكر الاعتزالي فكراً علمياً، على درجة عالية إبان عصره. وكان كذلك فكراً طموحاً يعبر عن المسؤولية بمستوياتها الفردي والاجتماعي والأخلاقي والسياسي، ما يفتح المجال أمام الإنسان ذي الإرادة الحرة ليكون مسؤولاً عن أفعاله، وغير مضطر، ولا مجبور عليها.

فإنه لا يخفى أن المعتزلة فرقة إسلامية جاءت بفكر جديد، دافعت فيه عن عدالة الله -سبحانه وتعالى- ووحدانيته، كما دافعت عن الحرية الإنسانية. وبهذا الفكر جادلوا خصوم الإسلام وناظروهم، فدحضوا حججهم، ونشروا الإسلام في الآفاق، كما أنه لا يخفى على كل قارئ، ما يلاحظ من أن المعتزلة يؤمنون إيماناً شديداً بأصل العدل الإلهي، حتى أنهم أطلقوا على أنفسهم أهل العدل، فهم في هذا الأصل يتمسكون بدعوى العقل، وبضرورة قضاياه، ونراهم يفعلون نفس الشيء في العقل، فهم يرون أنهم أهل العقل، وأن معظم عقائدهم الدينية لعب فيها النظر العقلي دوراً، لا يمكن إنكاره حتى أن الكثير من الكتاب المعاصرين أقروا تقديمهم العقل على النص، ولو كان هناك تعارض بينهما، أوّلوا النص حتى يوافق ما انتهى إليه العقل. ولذلك فقد صح القول بأن المعتزلة تجعل الشرائع التكليفية مبنية بناء عقلياً، ثم سمعياً، في حين يذهب أهل السنة إلى اعتبار الشرائع التكليفية سمعية بإطلاق.

وترى المعتزلة أن الله -سبحانه وتعالى- يسير بالخلق إلى غاية، وهو يريد خير ما يكون لخلقه، وهو لا يريد الشر لهم، ولا يأمر به. وهو كذلك لم يخلق أفعال العباد، لا خيراً ولا شراً. ومن ثم فإرادة الإنسان حرة، وهو خالق أفعاله. وبهذا كان مستحقاً للجزاء "الثواب والعقاب"، فيأتي الشر المتعلق بإرادة الإنسان. ولكن الله -سبحانه وتعالى- لا يدع الإنسان المكلف دون هداية منه في غير إلجاء اللطف الإلهي، لأن اللطف الإلهي أوجب لهداية أفعالنا.

وترجع أهمية هذه الدراسة إلى ما اتسمت به هذه المدرسة من سمات مهمة، وما حدث فيها من أحداث، كان لها تأثير كبير في الدولة الإسلامية. ومع ذلك فلم يكتب عنها بصورة وافية. لذلك فعندما عقدت العزم على الكتابة عن هذه الفرقة، أحببت أن أتناول شخصية أبي علي الجبائي، التي كان لها موقعها المتميز على خارطة المدرسة الاعتزالية، ولكنها لم تدرس من قبل، ولم تعرض للتحليل والتقصي بشكل مستقل ومستفيض في مسألتين جوهريتين هما: اللطف الإلهي والإرادة الإنسانية، قبل هذا البحث المتواضع. ولعل هذا يجعله محاولة لدراسة هاتين المسألتين لدى المعتزلة، وخاصة فكر أبي علي الجبائي رئيس المعتزلة في عصره.

ويهمنا هنا أن نبين فكرة اللطف الإلهي، فيما يرى أبو علي الجبائي، مرتبطة بأصل العدل، وخاصة بمبدأ خلق العباد لأفعالهم. ومن هذا المنطلق فإن العبد إذا لم يكن خالقاً لفعله، فإن فكرة اللطف تفقد كل مبرراتها، لأن اللطف عمل أو فعل يساعد المكلف على الاختيار، فإذا لم يكن المكلف مختاراً فيما يفعل، فليس هناك مجال للقول بفكرة اللطف.

ومن هنا تأتي دراستي هذه لتسليط الضوء على العلاقة بين اللطف الإلهي والإرادة الإنسانية، لتكشف لنا النقاب عما تحمله المعتزلة من ثراء، لا يمكن أن ينكر، ونحتاج أن نتعرف إليه وإبرازه وفهمه ومحاولة الاستفادة منه، ما أمكن ذلك. فقد يقول البعض إن هذه الفرقة زالت وانتهت، فما الفائدة من الكلام عنها. أقول: نعم، زال اسمها، لكن كثيراً من آرائها ما زالت باقية، إضافة إلى ما نلاحظه من دعوة بعض المعاصرين لإحيائها، لتشجيعهم للفكر الحر، فما من مذهب فكري إلا وكان مصيباً ومخطئاً، ويعتريه حتماً القصور. وهذا

هو حال العقل البشري منذ بدء الخليقة، إلى أن يرث الله تعالى الأرض ومن عليها، فالكمال له وحده سبحانه وتعالى.

وقد قسمت بحثي هذا إلى أربعة فصول:

الفصل الأول: مفاهيم.

تحدثت فيه عن تعريف اللطف في اللغة والاصطلاح، وعن أسماء اللطف ووجوبه، كما تحدثت عن مصطلح الإرادة، ووضحت صلة الإرادة بالفعل الإنساني لدى المعتزلة، وعن أنواع الإرادة، ومن ثم تطرقت إلى رأي أهل السنة في ذلك.

الفصل الثاني: الحياة الاجتماعية والفكرية وأثرها على شخصية أبو علي الجبائي

تحدثت فيه عن نشأة المعتزلة كفرقة دينية، وأصله التاريخي، ومناصرة بني العباس لهم، ثم وجهت اهتمامي إلى دراسة حياة أبي علي الجبائي، فتحدثت عن نسبه ونشأته وأخلاقه وشيوخه وتلاميذه، ومن تأثر بهم، ومؤلفاته، وبعض آرائه الكلامية، وما كان لذلك من أثر في تكوين شخصيته العلمية، وأخيراً انتهيت بذكر وفاته.

الفصل الثالث: نظريتا اللطف الإلهي والإرادة الإنسانية

اهتممت فيه بدراسة مسألتين جوهريتين هما: "اللطف الإلهي" و"الإرادة الإنسانية" لدى المعتزلة بعامة، وفي فكر أبي علي الجبائي بخاصة، فتحدثت أولاً عن حقيقة العدل في اللغة والاصطلاح، ثم وضحت اللطف عند الجبائي والمعتزلة بشكل عام، وعن أنواع اللطف، ومقارنة اللطف بالمفسدة، ومظاهر اللطف، ثم اتجهت للتحدث عن الإرادة الإنسانية، فوضحت حقيقة الفعل، والأدلة الأربعة على أن أفعال العباد غير مخلوقة من الله عز وجل، والإرادة والمراد، والإرادة والفعل المراد عند الإنسان، ثم وضحت أن المحبة والرضا ترجع إلى الإرادة، وتحدثت عن الإرادة والاختيار، والأخذ والترك، والاستطاعة والتوليد.

الفصل الرابع: العلاقة بين اللطف الإلهي والإرادة الإنسانية

خصصت هذا الفصل لدراسة العلاقة بين اللطف الإلهي والإرادة الإنسانية، ووضحت هذه العلاقة من خلال عدة نقاط منها: منح اللطف الإلهي للكافر أو الفاسق خرق لعدل

الله، ومن ثم اللطف في التكليف، ووضحت أن اللطف يقف عند حدود الاختيار الإرادة الإنسانية، ثم الإرادة الإنسانية وحرية الاختيار، وتحدثت أيضاً عن أن الأفعال الاختيارية يخلقها العبد بقدرة خلقها الله فيه، ثم تناولت أخيراً علم الله الأزلي وعلاقته بالإرادة الإنسانية.

وفي الختام أوردت خاتمة موجزة تبين النتائج التي توصلنا إليها عبر صفحات هذه الدراسة.

في هذه الدراسة اعتمدنا المنهج التحليلي النقدي المقارن الذي يقوم على تحليل ونقد ومقارنة جميع الأفكار والآراء المتعلقة بموضوعنا، مع الالتزام التام بالموضوعية.

وقد صادفت في الحقيقة أثناء الدراسة الكثير من الصعاب، كانت أهمها قلة كتب المعتزلة من جانب، وعدم توفر الموجود منها من جانب آخر، ولذلك فقد اضطررت إلى أن أعتمد في معظم الأحيان على ما يقوله مخالفوهم عنهم، كما اضطررت إلي السفر بنفسي لجميع واستقصاء آثارهم، وفوق هذا وذاك واجهت صعوبة التعامل مع دقة كلامهم، وكونه في مسائل عقائدية، وكونهم يعتمدون على العقل.

ومن المهم أيضاً القول: إن أبا علي الجبائي الذي كان غزير الإنتاج قد فقدت مؤلفاته، وأحرقت فيما احرق من مكتبات في عصره، وقد حرر تلاميذه ما أملاه عليهم، ومن ثم فقد كنت مضطرة للاعتماد علي مصادره من خلال تلاميذه من أمثال القاضي عبد الجبار.

وعلي كل حال فإني آمل أن أكون قد أسهمت من خلال هذا البحث في لفت الأذهان إلي هذا الموضوع المهم، وأن تكون النتائج التي توصلت إليها بشأن دور المعتزلة في الفكر الإسلامي عموماً، وفي طرح مسألتي اللطف الإلهي والإرادة الإنسانية فاتحة عهد لمزيد من الدراسات والبحوث من قبل الباحثين والمهتمين بدراسة المذاهب الإسلامية.

وإني أحمد الله تعالي وأشكره، وأسأله أن يوفقني في بلوغ القصد الذي أسعى إليه.

الباحثة

تمهيد:

في ضوء فلسفة تؤمن بالعدالة الإلهية، وبحرية إرادة الإنسان، كان لابد من نظرية توضح أن إرادة الله بالإنسان، بعد أن خلقه كائناً مسؤولاً مكلفاً، وبعد أن ركب فيه نزعات الشهوة للقبيح، فضلاً عن غواية الشيطان له، لا تخرج عن كونه -سبحانه- "عادل في قضائه، رؤوف بخلقه، ناظر لعبادة، لا يحب الفساد، ولا يرضى لعبادة الكفر، ولا يريد ظلماً للعالمين"[1]. قال تعالى: ﴿إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ﴾[2]، فالمعتزلة[*] يرون أن الله لم يتركه بدون عناية، وأوضحوا العلاقة بين عناية الله وقدرة الإنسان، بما أسموه باللطف الإلهي"[3].

فنظرية اللطف الإلهي عندهم لازمة عن العناية الإلهية من ناحية، وذلك "في مقابل ما خلق في الإنسان المكلف من شهوة، حتى لا تكون الدواعي إلى الشر لديه أرجح من دواعي الخير، الأمر الذي يتعارض مع المسؤولية والجزاء"[4]، وهي من ناحية أخرى تأتي "مكملة لآرائهم في تفسير الشر الميتافيزيقي والطبيعي أو المصائب والآلام [اللذين[**]] يتمان بإرادة

---

(1) أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ط3، دار النهضة العربية، بيروت، 1992، ص62.

(2) سورة الزمر: الآية7.

(*) المعتزلة هم أصحاب واصل بن عطاء، وكان تلميذ الحسن البصري. ومن المعروف أن المعتزلة تنقسم إلى اثنين وعشرين فرقة، كل منها تنتسب إلى شخص معين، هو شيخها ورئيسها. وقد كان لكل فرقة رأيها الخاص في بعض الأمور الجانبية أو الفرعية. أما من حيث المبدأ فإن الجميع متفقون على الأصول أو القواعد الخمس، وهي: 1) التوحيد 2) العدل 3) المنزلة بين المنزلتين 4)الوعد والوعيد 5)الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. للمزيد راجع عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق، ط3، مكتبة الأزهر، مصر، مكتبة المدني، القاهرة، د.ت، ص111.

(3) عواد بن عبد الله المعتق: المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، ط3، مكتبة الراشد، الرياض، 1996، ص192.

(4) أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص62.

(**) هكذا في الأصل، والصحيح: اللذان

الفصل الأول
مفاهيم

تمهيد

أولاً – تعريف اللطف في اللغة والاصطلاح:

1- تعريف اللطف في اللغة

2- تعريف اللطف في الاصطلاح

3- أسماء اللطف

4- وجوب اللطف

ثانياً – الإرادة الإنسانية:

1- مصطلح الإرادة

2- الإرادة وصلتها بالفعل الإنساني عند المعتزلة

3- أنواع الإرادة

4- رأي أهل السنة

الله، فتنة للإنسان، فيأتي الشر الخلقي المتعلق بإرادة الإنسان، ولكن العناية الإلهية تأبى إلا الهداية له واللطف"[1].

أولاً ـ تعريف اللطف في اللغة والاصطلاح:

1ـ تعريف اللطف لغة:

لمعرفة هذا المصطلح لابد أن نعرف اللطف في اللغة. يقول الجوهري في الصحاح: "لَطُفَ الشيء، بالضم، يلطف لطافة، أي صغُر، فهو لطيف، واللُطف في العمل: الرفق فيه، واللطف من الله تعالى: التوفيق والعصمة"[2]. وقال ابن منظور في لسان العرب: "اللُّطف: البر والتكرمة والتَحفّي. لطف به لُطفاً ولطافة وألطفه والطفته: أتحفته. وألطفه بكذا أي بره به. والاسم" اللُّطَف بالتحريك. يقال جاءتنا لَطَفَةٌ من فلان، أي هدية. وهؤلاء لَطَف فلان، أي أصحابه وأهله الذين يلطفون به"[3]. وجاء في مختار القاموس للطاهر الزاوي أن "لَطُف: رفق، ولطف الله لك: أوصل إليك مرادك بلطف"[4]. وهو في هذا يتفق مع ابن منظور في لسان العرب. والملاطفة: المبارُّة، "وتلطف بالشيء ترفقت به، وتلطفت تخشعت، والمعنيان متقاربان"[5]. ويقال: تلطف بفلان، احتال له حتى اطلع على أسراره. وفي التنزيل العزيز: ﴿ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا﴾[6]. ويضيف الأصفهاني في كتابه (مفردات ألفاظ القرآن): "قال تعالى: ﴿إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ﴾[7]، "أي يحسن الاستخراج، تنبيهاً على ما أوصل إليه يوسف، حيث ألقاه إخوته في الجب. وقد يعبر عن

---

(1) المرجع السابق، ص62.

(2) الجوهري: الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)، ط1، ج3، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، 1999، ص1180.

(3) ابن منظور: لسان العرب، مج9، دار صادر، بيروت، د ت ، ص316.

(4) الطاهر أحمد الزاوي: مختار القاموس، الدار العربية للكتاب، د م ن، د ت، ص551.

(5) أحمد بن محمد المقري: المصباح المنير، مكتبة لبنان، بيروت، 1987، ص211.

(6) سورة الكهف: الآية 19.

(7) سورة يوسف: آية 100.

التحف المتوصل بها إلى المودة باللطف. ولهذا قال رسول الله ﷺ : "تهادوا تحابوا"(*)[1].

وعلى هذا فاللطيف: صفة من صفات الله واسم من أسمائه، ومعناه -والله أعلم- البار بعباده، المحسن إلى خلقه بإيصال المنافع إليهم برفق ولطف، والعالم بخفايا الأمور ودقائقها. وقد ورد استعمال هذا الاسم صفة لله تعالى في القرآن الكريم، فقال تعالى: ﴿اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ﴾[2]، وهو لطيف بهذا الأمر، ومعناه -والله أعلم- الرفيق بعباده. ويقول ابن الأثير(**) في تفسيره لكلمة اللطيف أنه الذي اجتمع له الرفق في الفعل والعلم بدقائق المصالح، وإيصالها إلى من قدرها له من خلقه، لقوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا﴾[4]. واللطيف من الأجرام: ما لا خفاء فيه، واللطيف من الكلام: ما غمض معناه وخفي. ويقول الإيجي(***): اللطيف: خالق اللطف، وقيل العالم بالخفيات"[5].

(*) رواه البخاري بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما.

(1) الراغب الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، ط3، دار القلم-دمشق، دار الشامية-بيروت، 2002، ص740.

(2) سورة الشورى : آية 19.

(**) هو علي بن محمد الشيباني، وكنيته أبو الحسن، ولقبه عز الدين، ويعرف بابن الأثير الجزري، نسبة إلى جزيرة ابن عمر، ولد في رابع جمادى الأولى سنة 555هـ/1160م في بيت وجاهة وثراء. وله مؤلفات عديدة منها: كتاب اللباب في تهذيب الأنساب، وكتاب الكامل في التاريخ وهو من أشهر كتبه، وكتاب "تاريخ الدولة الأتابكية التي عاش في ظلها"، وغيرها الكثير من مؤلفاته، وقد توفي في شعبان سنة 630هـ/1232م، وهو في الخامسة والسبعين، فدفن في الموصل. للمزيد راجع لابن الأثير، الكامل في التاريخ، مج1، دار صادر، بيروت، 1982، ص1.

(3) سورة الملك: الآية 14.

(4) سورة الأحزاب: الآية 34.

(***) هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار بن أحمد الأيجي الشيرازي، ويذكر أنه من نسل أبي بكر الصديق ﷺ . ولد بأيج من نواحي شيراز سنة 680هـ، وقيل بعد السبعمائة، له مؤلفات عدة منها: كتاب المواقف، وشرح مختصر ابن الحاجب، وغيرها. توفي في سنة 756هـ. للمزيد راجع: عبد الرحمن بن أحمد الأيجي، المواقف في علم الكلام، د ط، مكتبة المتنبي، القاهرة، د ت، ص3.

(5) المصدر السابق، ص335.

2 ـ اللطف الإلهي في اصطلاح المتكلمين:

عند تناول اللطف الإلهي من جهة الاصطلاح يحسن أن نذكر حقيقة اللطف. في هذا يقول القاضي عبد الجبار(*): "اعلم أن اللطف هو كل ما يختار عنده المرء الواجب، ويتجنب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب، إما إلى اختيار الواجب، أو ترك القبيح"[1].

واللطف هو كل ما يحمل الإنسان إلى اختيار الواجبات، وترك المنهيات، أو يكون بسببه أقرب إلى اختيار المأمورات، وترك المنهيات.

3 – أسماء اللطف:

وللطف أسماء متعددة منها: الهداية، التوفيق، العصمة. ويكون إما من فعل الله –تعالى–، أو من فعل غير الله (العبد). وفعل العبد يشمل فعلنا وفعل غيرنا.

أ – الهداية:

اختلفت المعتزلة فيما بينها في هداية الله للكافرين، فقال أكثرهم بهداية الله للكافرين، إلا أن أصحاب هذا الفريق اختلفوا فيما بينهم في طريقة هذه الهداية، فقال بعضهم: إن الله هدى الكافرين، فلم يهتدوا، ونفعهم بأن قواهم على الطاعة، فلم ينتفعوا، وأصلحهم، فلم يصلحوا. وقال فريق آخر: لا نقول بأن الله هدى الكافرين على وجه من الوجوه، بأن بين لهم ودلهم "لأن بيان الله ودعاءه هدى لم قبل، دون من لم يقبل، كما أن دعاء إبليس إضلال لمن قبل، دون من لم يقبل"[2]. وقال أهل الإثبات(**): "لو هدى الله الكافرين

(*) هو قاضي القضاة أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الهمذاني الأسدأبادي. ولد تقريباً ما بين سنتي 320-325هـ، وقد اشتهر بأنه شيخ الاعتزال وإمامه في زمانه. وحق له ذلك. وله مؤلفات كثيرة منها: فضل الاعتزال، طبقات المعتزلة، وغيرها الكثير. للمزيد راجع: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، تعليق: أحمد بن الحسين، ط3، مكتبة وهبة، القاهرة، 1996، ص13.

[1] المصدر السابق، ص519.

[2] أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، تحرير: أحمد عبد الكريم السايح، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2005م، ص296.

(**) هم المؤمنون بالقدر، ويرون أن أفعال العباد مضافة إليهم على سبيل الكسب، وإلى الله على سبيل الإنشاء والتدبير.

لاهتدوا، فلما لم يهدهم لم يهتدوا، وقد يهديهم بأن يقويهم على الهدى، فنسمي القدرة على الهدى هدى. وقد يهديهم بأن يخلق هداهم"[1].

وقد اختلف الذين قالوا إن الله هدى الكافرين بأن بين لهم ودلهم، وهذا هو الهدى العام، في الهدى الذي يفعله بالمؤمنين دون الكافرين، على قولين: فقال الأول: "قد نقول إن الله هدى المؤمنين بأن سماهم مهتدين، وحكم لهم بذلك. وقالوا: ما يزيد الله (المؤمنين) بإيمانهم من الفوائد والألطاف هو هدى"[2]، كما قال -تعالى- ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾[3]. والقول الثاني ما نقله أو أورده الأشعري[*] عن الجبائي أنه ينبغي ألا نقول: "إن الله هدى بأن سمى وحكم، ولكن نقول: هدى الخلق أجمعين بأن دلهم وبين لهم، وأنه هدى المؤمنين لما يزيدهم من ألطافه"[4]، وذلك ثواب من عنده -سبحانه- كما قال تعالى: ﴿يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾[5]. كذلك يبين البغدادي[**] في كتابه أصول الدين أن الهداية من الله -تعالى- لطف بعباده، فهو يطلق الهداية على وجهين: الوجه الأول: من "جهة إبانة الحق والدعاء إليه وإقامة الأدلة عليه. وعلى هذا الوجه يصبح إضافة الهداية إلى الرسل وإلى كل داع إلى دين الله -عز وجل-

---

(1) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، عني بتصحيحه: هلموت ريتر، ط3، دار فرانز شتايز، فسبادن، 1980، ص260.

(2) المصدر السابق، ص260.

(3) سورة محمد: الآية 17.

(*) هو علي بن إسماعيل بن إسحاق أبو الحسن، من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري، مؤسس مذهب الأشاعرة. كان من الأئمة المتكلمين. ولد بالبصرة سنة 260هـ، وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيه، ثم رجع عنه وجاهر بخلافه. توفي سنة 324هـ في بغداد. للمزيد راجع: عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، مصدر سابق، ص3.

(4) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص296.

(5) سورة يونس: آية 9.

(**) هو عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، أبو منصور، فقيه متكلم أصولي أديب. ولد ببغداد، ونشأ بها، وسكن نيسابور. توفي بإسفرايين سنة 429هـ، له مؤلفات كثيرة منها: الفرق بين الفرق، أصول الدين، وغيرها. للمزيد راجع: البغدادي: الفرق بين الفرق، ؟؟، ؟؟، ص3.

لأنهم مرشدون إليه"[1]. ويقول الله -عز وجل- في هذا، مخاطباً رسوله ﷺ: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[2]، أي تدعو إليه، وهو الحق القويم. والوجه الثاني من هداية الله -تعالى- عباده "خلقه في قلوبهم الاهتداء"[3]. فالهداية في الوجه الأول من الله -تعالى- شاملة جميع المكلفين، ولا خلاف بين الأشاعرة[*] والمعتزلة حول هذا المفهوم. وفي الوجه الثاني هداية منه خاصة للمهتدين. وفي ذلك نزل قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[4].

ويقول الأيجي في كتابه المواقف إن الذين طبع وختم على قلوبهم، "منع منهم اللطف المقرب إلى الطاعة، لعلمه أنه لا ينفعهم، فلما لم يوفقوا لذلك، فكأنهم ختم على قلوبهم"[5]، أي ختم الله على قلوبهم، فسماها ختوماً عليها.

ونقل الأشعري عن إبراهيم النظام[**] زعمه في تفسير الهدى أنه الدين، فيقول: "قد يجوز أن يسمى طاعة المؤمنين وإيمانهم بالهدى، وبأنه هدى الله، فيقال هذا هدى الله، أي دينه"[6].

---

(1) أبو منصور عبد القاهر البغدادي: أصول الدين، تحقيق: أحمد شمس الدين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 2002، ص160.

(2) سورة الشورى: آية 52.

(3) أبو منصور البغدادي: أصول الدين، مصدر سابق، ص160.

(*) سموا بذلك نسبة إلى أبي الحسن الأشعري. وقد بدأت الحركة الأشعرية في القرن الرابع الهجري، لتقف موقفاً وسطاً بين النقل والعقل، أي بين السلف والمعتزلة، ويعتبر الباقلاني المؤسس الثاني لها بعد أبي موسى الأشعري، ومن أعلامها أبي حامد الغزالي حجة الإسلام 505هـ، ومن قبله ابن تومرت (524هـ)؛ إذ يرجع الفضل له في نشر المذهب الأشعري بالأندلس وشمال أفريقيا، ومن أعلامهم أيضاً ابن خلدون وفخر الدين الرازي. أما الأشاعرة المتأخرون فمنهم البيضاوي (680هـ) والأيجي الأشعري (755هـ)، وتلميذه سعد الدين التفتازاني (891هـ) وغيرهم. للمزيد راجع: أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص487.

(4) سورة يونس: آية 25.

(5) عضد الله عبد الرحمن بن أحمد الأيجي: المواقف في علم الكلام، مصدر سابق، ص319.

(**) هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هانئ، المعروف بالنظام، ولد سنة 185 هـ، وتوفي سنة 231هـ. هو رئيس فرقة النظامية من المعتزلة. للمزيد راجع: أبو منصور البغدادي: الفرق بين الفرق، مصدر سابق، ص 131.

(6) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، مصدر سابق، ص261.

وقد ذهب ابن حزم[*] إلى أن الله هدى الناس كلهم السبيل، ثم هم بعد إما شاكراً وإما كفوراً. وهو بذلك يوافق من قال من المعتزلة بهداية الله الكافرين، إلا أنهم لم يعتدوا. واستشهد على كلامه بآيات من القرآن الكريم، فيقول، بعد أن أورد ما احتجت به المعتزلة على هداية الله الكافرين، وهو قوله -تعالى- ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى﴾[1]، وقوله -تعالى- ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا، إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[2]، "وهذا حق، ثم أورد شواهد من القرآن الكريم معتقداً أنها لا تتعارض مع ما استدلت به المعتزلة، منها قوله -تعالى- ﴿وَمَنْ يُضْلِلْ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾[3]، وقوله -تعالى- ﴿فَمَنْ يُرِدْ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ﴾[4]. وعلى هذا فالهداية هنا تكون بمعنى الدلالة في نظرهم، لأن "الهدى في اللغة العربية من الأسماء المشتركة، وهي التي يقع الاسم منها على مسميين مختلفين بنوعيهما فصاعداً. فالهدى يكون بمعنى الدلالة. تقول: هديتا فلاناً الطريق، بمعنى أريته إياه، ورفقته عليه، وأعلمته إياه سواء سلكه أو تركه"[5]. وهذه الهداية التي تذهب المعتزلة إليها بالنسبة للكافر. وتكون بمعنى "التوفيق والعون على الخير والتيسير له، وخلقه لقبول الخير في النفوس، فهذا هو الذي أعطاه الله -عز وجل- الملائكة كلهم والمهتدين من الإنس والجن، ومنعه الكفار"[6].

(*) هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم. ولد ومات بقرطبة، بالأندلس (994-1064م)، وكان والده وزيراً لأميرها، ثم صار هو نفسه وزيراً. ويروى أن جده الأعلى كان نصرانياً، اعتنق الإسلام، وله تآليف كثيرة منها: كتاب "الفصل في الملل والأهواء والنحل". للمزيد راجع عبد المنعم الحفني: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج1، ط2، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999م، ص42.

(1) سورة فصلت: آية 17 .

(2) سورة الإنسان: آية 2.

(3) سورة الرعد: آية 33.

(4) سورة الأنعام: آية 125.

(5) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ط1، ج3، دار صادر، بيروت، ص44.

(6) المصدر السابق، ص45.

ب – التوفيق:

ومن أسماء اللطف أيضاً التوفيق، كما أشرنا آنفاً[*]، وهو، كما يقول القاضي عبد الجبار: "الذي يوافق الملطوف فيه الوقع، ومنه سمي توفيقاً. وهذا الاسم قد يقع على من ظاهره السداد، ولا يجب أن يكون مأمون الغيب، حتى يجري عليه ذلك"[1]. فاللطف إذاً من قبل الله -تعالى- التوفيق، بمعنى أن العبد لا يتوفق إلا بتوفيق من الله.

وفي هذا التوفيق تختلف المعتزلة على أربعة أقوال:

الأول: أن "التوفيق من الله -سبحانه- ثواب يفعله مع إيمان العبد، ولا يقال للكافر: موفق"[2].

الثاني: أن التوفيق هو الحكم من الله أن الإنسان موفق.

الثالث: أن التوفيق لطف من ألطاف الله -سبحانه- لا يوجب الطاعة في العبد، ولا يضطره إليها، فإذا أتى الإنسان بالطاعة كان موفقاً. وهذا الكلام منسوب لجعفر بن حرب[**].

الرابع وهو للجبائي أن "التوفيق هو اللطف الذي في معلوم الله -سبحانه- أنه إذا فعله وفق الإنسان للإيمان في الوقت، فيكون ذلك اللطف توفيقاً لأن يؤمن، وأن الكافر إذا فعل به اللطف الذي يوفق للإيمان في الوقت الثاني، فهو موفق لأن يؤمن في الثاني، ولو كان في هذا كافراً"[3].

وذهب أهل الإثبات إلى أن التوفيق هو قوة الإيمان.

---

[*] راجع الصفحة (9) من هذا البحث.

[1] القاضي عبد الجبار الهمذاني: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص780.

[2] أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص296.

[**] هو جعفر بن حرب الهمذاني، وهو من معتزلة بغداد، وقد تتلمذ على يده الكثير من أمثال محمد بن عبد الله الإسكافي (ت240هـ)، وهو رئيس فرقة الجعفرية من المعتزلة. توفي سنة 236هـ، وله تصانيف منها: كتاب "متشابه القرآن"، و"الاستقصاء" و"الأصول" وغيرها الكثير. وقد عاش 59 سنة. للمزيد راجع: عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق، مصدر سابق، ص167.

[3] أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، مصدر سابق، ص263.

ج ـ العصمة:

أما العصمة فهي لغة: المنع والحفظ: "وعصمة الله عبده: أن يعصمه مما يوبقه، وعَصَمه يعصِمه عصْماً: منعه ووقاه. وفي التنزيل ﴿لا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلا مَنْ رَحِمَ﴾[1]، أي "لا معصوم إلا المرحوم"[2]. واعتصم فلان بالله: إذا امتنع به. ويقال عصمته فانعصم. واعتصمت بالله إذا امتنعت بلطف عن المعصية.

والعصمة اصطلاحاً "لطف من الله -تعالى- يحمله، أي العبد، على فعل الخير، ويزجره عن فعل الشر، مع بقاء الاختيار، تحقيقاً للابتلاء"[3]. وبتعريف آخر: هي أن الله -سبحانه- لا يخلق فيهم ذنباً، ومن ثم فإن الذنب إما أن يكون من الكبائر أو من الصغائر. وقد صارت بالعرف عبارة عن لطف يقع الملطوف فيه لا محالة، حتى يكون المرء معه كالمدفوع، أي أن المعصوم "لا يرتكب الكبائر. ولهذا لا تطلق إلا على الأنبياء أو من يجري مجراهم"[4]. وبما أن العصمة تطلق على الأنبياء نجد الأشاعرة يجمعون على وجوب كون الأنبياء معصومين بعد النبوة عن الذنوب كلها، وأما "السهو والخطأ فليسا من الذنوب، فلذلك ساغا عليهم، وقد سها نبينا ﷺ في صلاته...وأجازوا عليهم الذنوب قبل النبوة...وإنما تصح عصمتهم على أصولنا، إذا قلنا: إن الله -عز وجل- أقدرهم على الطاعة دون المعاصي، فصاروا بذلك معصومين عن المعاصي"[5].

ويقول الأيجي، وهو من الأشاعرة، في حقيقة العصمة: "هي عندنا أن لا يخلق الله فيهم ذنباً، وعند الحكماء ملكة تمنع عن الفجور وتحصل بالعلم بمثالب المعاصي، ومناقب

---

(1) سورة هود: آية 43.

(2) ابن منظور: لسان العرب، ج2، مصدر سابق، ص403.

(3) فحطان الدوري، رشدي عليان: أصول الدين الإسلامي، ط2، دار الفكر، عمان، 2002م، ص217.

(4) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص780.

(5) عبد الفتاح أحمد فؤاد: الفرق الإسلامية وأصولها الإثنا عشرية، ج1، ط1، دار الوفاء، الإسكندرية، 2003م، ص309.

الطاعات، وتتأكد بتابع الوحي بالأوامر والنواهي. والاعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر"[1]. كما يقصدون بالعصمة أيضاً خلق قدرة الطاعة في الإنسان، أي أن الله لا يخلق في العبد ذنباً، وذلك لإسنادهم الأشياء إلى فاعلها.

أما العصمة عند المعتزلة والشيعة الإمامية فهي: "لطف إلهي: يضعه بالمعصوم، فيمتنع عن فعله من القبيح اختياراً، فلا يقدم على المعصية، شريطة أن ينتهي فعل ذلك الأمر إلى حد الإلجاء"[2].

وبما أن العصمة من الله -عز وجل- ثواب للمعتصمين، نجد المعتزلة تختلف في معناها إلى أقوال منها:

الأول: أنها لطف من الله -سبحانه- يفعله بالعبد فيكون به معتصماً.

الثاني: أن العصمة هي إما الدعاء والبيان والوعد والوعيد، وقد فعله بالكافرين، ولكن لا يطلق أنه معصوم، ويقال أن الله عصمة، فلم يعتصم. وإما ما يزيد الله المؤمنين بإيمانهم من الألطاف والأحكام والتأييد، ومن ثم إذا أتاه بعض عبيده أمن طوعاً، وإذا أعطاه غيره ازداد كفراً، وإذا منعه إياه أتى بكفر دون ذلك، فيتفضل به على من يعلم أنه ينتفع، ويمنعه من يعلم أنه يزداد كفراً. قالوا: وقد يجوز أن يكون شيء صلاحاً لواحد، ضرراً على غيره. قالوا: وقد يعصم الله -سبحانه- من الشيء باضطرار كالعصمة من قبل نبيه ﷺ، ويفهم من ذلك أن الناس متفاضلون.

والعصمة أنواع: العصمة في الاعتقاد، العصمة في الأفعال، العصمة في التبليغ، العصمة في القضاء.

أما العصمة في الاعتقاد فقد أجمعت المعتزلة على لزوم تنزيه الأنبياء قبل النبوة وبعدها عن الكفر، عمداً أو خطأ، حتى لا يكون أثرهم ضعيفاً حين دعوة الناس.

---

(1) عبد الرحمن الإيجي: المواقف في علم الكلام، مصدر سابق، ص366.

(2) حسن صادق: جذور الفتنة من الفرق الإسلامية منذ عهد الرسول حتى اختيال السادات، ط [ ]، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2003م، ص71.

وأما العصمة في الأفعال فقالت المعتزلة "بامتناع وقوع الكبائر من الأنبياء أصلاً، واختلفوا في وقوع الصغائر منهم"(*) (1).

وأما العصمة في التبليغ فتعني عند المعتزلة وجوب الاعتقاد بعصمة الأنبياء في التبليغ، وذلك لأنه من ضروريات الإيمان بهم، وإلا فإنه يقتضي دلالة العجز عن صدق تبليغهم، كما يقول ابن حزم.

وأما النوع الرابع من أنواع العصمة فهو العصمة في القضاء، وتعني عصمتهم في التشريع العام، وعدم جواز الخطأ فيه مطلقاً. أما في القضايا الشخصية، إذ يجتهد النبي في الحكم فيها على نحو ما سمع، فقد قالت المعتزلة بجواز الخطأ والصواب فيها.

4 – وجوب اللطف:

هذا عن رأي المعتزلة في تعريف اللطف وأسمائه وأنواعه. أما عن معرفة وجوبه على الله للعبد أو جوازه، فلا بد أن نطرح شيئاً من أقوالهم في هذا الصدد.

يقول القاضي عبد الجبار: "أعلم أن شيوخنا المتقدمين(**) كانوا يقولون بوجوب الألطاف إطلاقاً، ولا وجه لذلك، بل يجب أن يقسم الكلام فيه ويفصل، فنقول: إن اللطف إما أن يكون متقدماً للتكليف، أو مقارناً له، أو متأخراً عنه. فأما إن كان متقدماً فلا شك في أنه لا يجب، لأنه لا يجب إلا لتضمنه إزاحة علة المكلف، ولا تكليف هناك حتى يجب هذا اللطف...وأيضاً... فإنه جرى مجرى التمكين، ومعلوم أن التمكين قبل التكليف لا يجب، وكذلك اللطف. وإن كان مقارناً له، فلا شبهة أيضاً في أنه لا يجب، لأن أصل التكليف، إذا كان لا يجب، بل القديم تعالى متفضل به مبتدئاً، فلأن لا يجب ما هو تابع له أولى"(2). وأما إذا كان اللطف بعد التكليف فإنه يجب على الله، سواء كان لطفاً في فريضة أو نافلة، لأنه تعالى كما كلفنا الواجبات، فقد كلفنا النوافل أيضاً. كما نقل القاضي عبد

(*) سيأتي الكلام عليه عند الكلام على العصمة في الفصل الثالث من البحث.

(1) حسن صادق: جذور الفتنة، مرجع سابق، ص71.

(**) ومنهم: واصل بن عطاء، أبو الهذيل العلاف، إبراهيم النظام، أبو عثمان الجاحظ، أبو علي الجبائي وابنه.

(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص520-521.

الجبار عن جماعة من المعتزلة قولهم بوجوب الألطاف على الله -سبحانه وتعالى- للمكلف، وقالوا إنه يجب على الله سبحانه أن يفعل الألطاف بشخص المكلف، وهذا الذي يـــذهب إليه أهل العدل، حتى رفضوا أن يكون خلاف هذا قولاً لأحد مشايخهم.

يتضح من هذا أن المتقدمين من المعتزلة كانوا يقولون بوجوب الألطاف، وقد عللـــوا ذلك بقولهم إن الله -تعالى- "إذا كلف المكلف وكان غرضه بذلك تعريضه إلى درجـــة الثواب، وعلم أن في مقدوره ما لو فعله به لاختار عنده الواجب، واجتنب القبيح، فلا بد من أن يفعل به ذلك الفعل، وإلا عاد بالنقض على غرضه"[1]. وهذا كما إذا أراد أحدنا من بعض أصحابه أن يدعوه إلى طعام قد اتخذه، وعلم من حاله أنه لا يقبل الدعوة إلا إذا بعث إليه بعض أعزته من ولد أو غيره، فإنه بذلك يجب عليه أن يبعث إليه، حتى إذا لم يفعلـــه، عاد بالنقض على غرضه.

فإن قيل إن "ذلك إنما وجب في الشاهد، لأنه يتضرر بإنفاق ما أنفـــق، إن لم يجبـــه صديقه، وهذا غير ثابت في القديم -جل وعز-"[2]. ويرد بقولنا: إنه "لو استمر به ذلـــك الداعي، ثم لا يفعل ما ذكرناه، فإنه يكون عائداً بالنقض على غرضه"[3].

يتضح مما ذكر أن اللطف هو ما يختاره المرء عند الواجب، ويجتنب القبيح.

وقد أورد المعتزلة على كلامهم في اللطف شبهة مفادها أن الله -تعالى- قد خلـــق في الإنسان الشهوة، وهي الباعثة على كل الشرور والمعاصي، وأن زوالها كـــان أولى لهدايـــة الإنسان، فكيف يتفق ذلك مع لطفه بالعبد؟

وقد أجابه المعتزلة على ذلك الاعتراض بأنه يصح "لو كانت الشهوة ملجئة الإنـــسان إلى الرذيلة. أما وأن وجودها لازم لارتباطها بالتكليف، ومن ثم استحقاق الثواب. ولـــذا

---

(1) المصدر السابق، ص521.

(2) المصدر السابق، ص521.

(3) المصدر الســابق، ص522.

يعظم الأجر، إذا قويت الشهوة، وقوي معها الامتناع، وأن قوة الامتناع مع شدة الإغراء ارتفاع بالدرجات وعلو الهمة"[1].

وكذلك بالنسبة لإغواء الشيطان، فإنه "يجري مجرى زيادة الشهوة التي تقضي زيادة المشقة في الامتناع عن المشتهى، فالإغواء يعد لطفاً من حيث يحصل للمكلف، عند زيادة الامتناع ارتفاع الدرجات وعلو الهمة"[2]. ومن هنا فليس عدم إبليس أولى، لأنه ليس على بني الإنسان من سلطان، لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلا تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ﴾[3].

ويتضح من هذا أنه لا يعقل أن كان المكلف يسير على سنن الطاعة ويختارها، ثم يفعل الله أمراً مخصوصاً كإيجاد إبليس، فيعدل المكلف عن الطاعة، ويختار المعصية. وهذا لا يكون إلا فساداً. أما الذي يعقل فهو أن "المكلف كان يختار المعصية والرذيلة، فيلطف الله به، ويخرجه عن أن يستحق الذم والعقاب، من حيث أوجد له الدواعي بلطفه، ما جعله يختار الطاعة والفضيلة"[4]، لقوله -تعالى- ﴿وَلَوْلا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلا قَلِيلا﴾[5].

وبذلك فإن التكاليف كلها ألطاف عندهم. وبما أن الله عادل في حكمه، رؤوف بخلقه، ناظر لعباده، لا يريد ظلما لهم، ولا يرضى لهم الكفر، فإنه -سبحانه- لم يمنع عنهم شيئاً مما يعلم أنه إذا فعله بهم أتوا بالطاعة والصلاح، اللذين يستحقون عليهما ثوابه الذي وعدهم به. واللطف عندهم يقتضي القول بالعدل الإلهي، الذي يقتضي أنه ما دام الإنسان قد كلف "أن يجعل قدرة وإرادة، بحيث يحدث الإنسان أفعاله المسؤول عنها، ولا يكون له

---

(1) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (المعتزلة)، ج1، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، 2002، ص145.

(2) أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص63.

(3) سورة إبراهيم: آية 22.

(4) أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية، مرجع سابق، ص63.

(5) سورة النساء: آية 83.

في نظرهم دخل في إتيانها، فالعباد خالقون لأفعالهم على الحقيقة ومخترعون لها، وليس لله تعالى في أفعال العباد المكتسبة صنع ولا تقدير بإيجاب ولا بنفي"[1].

ثانياً ـ الإرادة الإنسانية:

1 ـ مصطلح الإرادة:

حينما نتحدث عن الإرادة فإننا نعني المبدأ الحقيقي للفعل. والفعل هو الجسر الوحيد الذي نعبر به الهوة الموجودة بين الفكر والوجود. فالفعل لغة: "حركة الإنسان. والفَعّال: اسم للفعل الحسن"[2]. والإرادة منقولة من راد-يرود، إذا "سعى في طلب شيء، وهو في الأصل قوة مركبة من شهوة وخاطر وأمل. وجُعل اسماً لنزوع النفس إلى الشيء مع الحكم فيه بأنه ينبغي أن يفعل أو لا يفعل. ثم يستعمل مرة في المبدأ، وهو نزوع النفس إلى الشيء، وتارة في المنتهى، وهو الحكم فيه بأنه ينبغي إلخ. وإرادة المعنى من اللفظ مجرد القصد، وهو استعمال آخر..."[3].

2 ـ الإرادة وصلتها بالفعل الإنساني عند المعتزلة:

الواقع أن الجدل العنيف لديهم حول إرادة الإنسان دفع إلى البحث عن ماهيتها، وصلتها بالفعل؛ إذ يستعملونها -الإرادة- بقصد وصف الأفعال. وهذا يعني الاعتراف بوجود أفعال لاإرادية، وأفعال إرادية. وبذلك قسم المعتزلة الأفعال إلى ضربين:

ما يتعلق بأعمال غير إرادية، أعني لا دخل للإرادة فيها، أي ما لا يتعلق بدواعينا من حركات اضطرارية، والمعتزلة ترى أن "الأفعال الاضطرارية هي التي تحدث من نفسها، ولا إرادة للمرء فيها، كفعل النار للإحراق، ومثل ذلك القبيل، ونسبتها إلى الإنسان أحياناً على سبيل المجاز، لظهورها على يديه. والفعل حَدَثٌ لابد له من مُحدث. وقد حد المعتزلة

---

(1) أشرف حافظ: الحر والاختيار في الفكر الإسلامي، ط1، دار النحلة، طرابلس، 1999م، ص40.

(2) الطاهر أحمد الزاوي: مختار القاموس، مصدر سابق، ص481.

(3) محمود الألوسي البغدادي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج1، ط4، دار إحياء التراث العربي، لبنان-بيروت، 1985م، ص208.

في البحث فيه"[1]. ثم هناك الأعمال الإرادية وهي التي تكون الإرادة سبباً في وجودها، أي ما يتعلق بمقاصدنا ودواعينا وإرادتنا واختيارنا كحركاتنا الاختيارية الصادرة منا.

ومن هنا فإن الأفعال الاختيارية هي التي يقصد إليها العبد عن علم وإرادة، وهي مناط التكليف، كالصلاة والصوم. وهذه الأفعال المعتادة تحتاج إلى الإرادة لإخراجها إلى حيز الوجود، فإذا بدئ فيها لم تحتج إلى الإرادة لتكميلها. وبذلك فإن الإرادة هي القوة المحركة للإنسان، وعنها تصدر كل الأعمال الإرادية. وجميع ملكات الإنسان وقواه تكون في سبات حتى توقظها الإرادة، "فقوة عقل المفكر وذكاء العامل وقوة العضلات والشعور بالواجب ومعرفة ما ينبغي وما لا ينبغي، كل هذه لا أثر لها في الحياة ما لم تدفعها قوة الإرادة. وكلها لا قيمة لها ما لم تحولها الإرادة إلى عمل"[2]. فالإرادة هي صنع كل الخيرات والشرور، فجميع الفضائل والرذائل ناشئة عن الإرادة، إذ إن الأخيرة هي "ماهية يجدها العاقل من نفسه، ويدرك التفرقة البديهية بينها وبين علمه وقدرته وألمه ولذته، وإذا كان الأمر كذلك، لم يكن تصور ماهيتها محتاجاً إلى التعريف"[3].

3 – أنواع الإرادة:

وعلى ذلك فهناك نوعين من الإرادة:

1-إرادة تسبق الفعل ولا تؤثر فيه.

2-وإرادة تقترن بأول الفعل وتؤثر في وجوده.

أما الإرادة التي تسبق الفعل فهي "غير مؤثرة في حسن الفعل أو قبحه، لأنه إذا صرفتها الموانع عن مرادها، فكيف يحكم بحسنه أو قبحه، ولا مراد لها"[4].

---

(1) أشرف حافظ: الحر والاختيار في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص43.

(2) أحمد أمين: الأخلاق، ط9، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 2003، ص39.

(3) فخر الدين الرازي: التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، ج2، ط1، دار الكتب العلمية، لبنان-بيروت، 1990، ص126.

(4) أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص143.

أما الإرادة المقارنة بأول الفعل وهي القصد، فقد اختلف المعتزلة فيها من ناحية الحكم عليها، فيقول أبو الهذيل العلاف(*) وأبو إسحاق بن عباس(**) ومحمد بن زيد الواسطي(***) والجبائيان(****): إن للقصد مدخلاً في حسن الفعل أو قبحه، ذلك أن "العازم على الفعل كالمقدم عليه، فإذا عزم الإنسان على قتل إنسان آخر، ولكنه لم يقتله بالفعل، بأن منعه موانع عن هذا الفعل، فهو إثم"[1]. وذهب المعترضون على ذلك إلى أن أحوال الفاعل غير مؤثرة في كون الفعل حسناً أو قبيحاً، إذ إن القاضي عبد الجبار المعتزلي استبعد عامل الإرادة في حسن أو قبح الفعل، وذلك لاعتقاده بأنه قد ينتهي موضوعية الحكم الخلقي؛ وتصبح الأحكام ذاتية تتفاوت حسب أحوال الفاعل وإرادته؛ إذ إنه لم ينكر عامل الإرادة تماماً، لكنه وضح أن الإرادة تؤثر على الفعل في بعض الوجوه، كقبح الصدق لسوء النية أو الإرادة.

ومن ثم فقد وجب النظر في الإرادة المصاحبة أو المقارنة للفعل؛ فإن قارن الفعل ما يوجب حسنه، فلا يحسن الفعل إلا إذا انتهت عنه كل وجوه القبح، ومنها الإرادة القبيحة،

(*) هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل بن عبد الله البصري العلاف. ولد سنة 135هـ، وهو رئيس فرقة الهذلية من المعتزلة. أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل أحد أصحاب واصل بن عطاء. تـوفي سنة 226هـ، وقيل سنة 235، وقيل سنة 237، في خلافة المتوكل عن مائة سنة: مولى عبد القيس.

للمزيد راجع: عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق، مصدر سابق، ص..

(**) أبو إسحق إبراهيم بن محمد بن الحارث بن اسما بن خارج الفزاري. كان حراً، فاضلاً، غير أنه كان كثير الغلط في حديثه. توفي بالمصيصة، سنة 288هـ. للمزيد راجع ابن النديم: الفهرست، مصدر سابق، ص404.

(***) هو الواسطي أبو عبد الله محمد بن زيد الواسطي، من جملة المتكلمين وكبارهم. أخذ عن أبي علي الجبائي وإليه كانت الزيادات التي عثرنا عليها في خطبة الهذ، قبل ترجمة الواسطي البردعي، وكان من كبار معتزلة بغداد. للمزيد راجع: ابن النديم: الفهرست، ج1، مصدر سابق، ص218.

(****) هما أبو علي الجبائي، وأبو هاشم الجبائي، كلاهما من معتزلة البصرة، وسيأتي الكلام عليهما عند الكلام على جهودهما، إن شاء الله.

(1) أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص143.

فالإرادة لا يمكن أن "تظل محصورة في دائرة النية أو التصور أو الفكر، وإن كانت الفكـرة لازمة للإرادة حتى تستطيع أن تحدد نيتها وتعين مقصدها"[1]. فالإرادة تقتضي غاية تسعى إلى تحقيقها، وفكرة تعمل على تطبيقها.

ويذهب الغزالي[*] في هذا إلى أن النية هي "الإرادة الباعثة للقدرة، المتبعثة عن المعرفة، وبيانه أن جميع أعمالك لا تصح إلا بقدرة وإرادة وعلم، والعلم يهيـج الإرادة، والإرادة باعثة للقدرة، والقدرة خادمة الإرادة"[2]. ويقول في موضع آخر إن النية والإرادة والقصد عبارات متواردة على معنى واحد، وهي صفة للقلب، وتبنى على أمرين: علم وعمل. العلم أولاً لأنه أصل وشرط، والعمل يتبع، لأنه ثمرة وفرع. وذلك لأن كل عمل، أعنـي كـل حركة وسكون اختياري، لا يكتمل إلا بثلاثة خصائص: علم، وإرادة، وقدرة، لأنه لا يريد الإنسان ما لا يعلمه: فلا بد أن يعلم، ولا يعمل مما لم يرد، فلا بد من إرادة. ومعنى الإرادة انبعاث القلب إلى ما يراه موافقاً للغرض، إما في الحال، وإما في المآل.

ويقول الأيجي في تعريفه الإرادة: "قيل إنها اعتقاد النفع أو ظنه. وقيل: ميل يتبع ذلك، فإنا نجد من أنفسنا بعد اعتقاد أن الفعل الفلاني فيه جلب نفع أو ضر، ميلاً إليه، وهو مغاير للعلم"[3]. ويقول في موضع آخر: "إن الإرادة عندنا غير مشروطة باعتقاد النفـع أو بميـل يتبعه"[4]. فمثلاً الرجل العطشان "إذا كان عنده قدحان من الماء، وفرض استواؤهما من جميع الوجوه، فإنه يختار أحدهما بلا داع له يرجحه في اعتقاده"[5]. وهذا خلافاً للمعتزلة ادعـوا

---

(1) زكريا إبراهيم: مشكلة الحرية، مرجع سابق، ص164.

(*) هو الإمام أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي (1057-1111م) الملقب بحجة الإسلام، حيث كان في كل ما كتب وأبدع مدافعاً عن الإسلام السني. ولد بقرية طوس من أعمال إقليم خراسان بفارس، من بيت دين، ودرس علم الكلام على إمام الحرمين الجويني في نيسابور، وأتقن المذهب السني الأشعري.
للمزيد راجع: عبد المنعم الحفني: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج2، مصدر سابق، ص265.

(2) زكي مبارك: الأخلاق عند الغزالي، ط1، دار الجيل، بيروت، 1988م، ص133.

(3) عبد الرحمن الإيجي: المواقف في علم الكلام، مصدر سابق، ص148.

(4) المصدر السابق، ص149.

(5) المصدر السابق، ص149.

الضرورة، بأن قالوا إن من استوى عنده الطرفان لا يرجح أحدهما إلا لمرجح. والجـــواب: منع الضرورة. والمعارضة بالضرورة في المثل المذكور. وأما قول بعض الأشاعرة: "فالإرادة هي صفة تخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع، والميل الذي يقولونه، فنحن لا ننكره، لكن ليس إرادة، فإن الإرادة بالاتفاق صفة تخصصة لأحد المقدورين... ثم حـــصول الميـــل في الشاهد لا يوجب حصول الغائب.

ويتضح أن المعتزلة ترى أن الإرادة ميل النفس إلى الفعل، فمتى قويت دواعي الإنسان إلى شيء، أراده لا محالة. كما أنه إذا صرفه الصوارف عن شيء لم يرده، وربما كرهـــه. ومن المؤكد أن نظرة المعتزلة فيما سموه بالإرادة الإنسانية فوق كل اعتبار، وبذلك قدســـوا الإنسان، ووضعوه في أعلى المراتب، "إنه عندهم القادر المختار، يفعل الخير والشر والحـــق والباطل، ولكنهم أنقصوا حقاً من قدرة الله، فجعلوه عاجزاً عن نوع من الأفعـــال، إن لم يكن أكثر الأفعال في هذا الكون، وهو أعمال الشر"[1].

ويقول القاضي عبد الجبار في هذا: "إن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعـــودهم حادثة من جهتهم، وأن الله – عز وجل– أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لهـــا ولا محـــدث سواهم، وأن من قال أن الله –سبحانه– خالقها ومحدثها، فقد عظم خطؤه، وأحالوا حدوث فعل من فاعلين"[2].

واحتج المعتزلة بما يأتي: لو كان الله –تعالى– خالقاً أفعال العباد، والعباد لا اختيار لهم، لبطل التكليف الشرعي من الأوامر والنواهي، ولبطل الثواب والعقاب، ولانتفت فائدة بعثة الرسل"[3].

وتردد المعتزلة في هذا أن أفعال العباد الاختيارية مخلوقة لله، لقوله –تعالى عز شـــأنه– ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾[4]. ويقول القاضي في موضع آخر إن ما يدل على أنـــه

---

(1) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ط9، دار المعارف، القاهرة، 1995، ص435.

(2) عواد بن معتق: المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، مرجع سابق، ص169.

(3) فحطان الدوري؛ ورشدي عليان: أصول الدين الإسلامي، مرجع سابق، ص166.

(4) سورة الفرقان: آية 2.

-تعالى- لا يجوز أن يكون خالقاً لأفعال العباد، هو "أن في أفعال العباد ما هو ظلم وجور، فلو كان الله -تعالى- خالقاً لها لوجب أن يكون ظالماً جائراً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً"[1]. وهذا لا يصح على الله -سبحانه وتعالى-. ويقول ثمامة بن الأشرس[*] موافقاً القاضي وشيوخ المعتزلة: "إن أفعال العباد لا تخلو من ثلاثة أوجه: إما كلها من الله، ولا فعل لهم، فلم يستحقوا ثواباً ولا عقاباً، ولا مدحاً ولا ذماً. أو تكون منهم ومن الله، فيجب المدح والذم لهم جميعاً، أو منهم فقط، كان لهم الثواب والعقاب والمدح والذم"[2].

ويقول الكعبي[**] إن الجاحظ[***] يوافق ثمامة في أنه "لا فعل للعباد إلا الإرادة، وأن سائر الأفعال تنسب إلى العباد على معنى أنها وقعت منهم طباعاً، وأنها وجبت بإرادتهم"[3]. فإن صدق الكعبي في نقله عن الجاحظ في أن "لا فعل للإنسان إلا الإرادة، لزمه أن لا يكون

---

(1) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص345.

(*) هو أبو معن ثمامة بن أشرس النميري، وحكى عنه ابن المرتضى أنه من معتزلة بغداد، ومن رجال الطبقة السابعة. تتلمذ على بد بشر بن المعتمر (ت219هـ)، وكان ثمامة بن أشرس زعيم الثنوية في أيام المأمون والمعتصم والواثق. يقول عنه الإسفرايني إنه كان مبتدعاً يظهر البدعة، ويخفي الإلحاد، ويحكي عنه الشهرستاني أنه انفرد عن أصحابه بالقول بأن لا فعل للإنسان إلا الإرادة، وما عداها فهو محدث لا محدث له. توفي سنة 213هـ. للمزيد راجع: عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق، مصدر سابق، ص172.

(2) عواد بن معتق: المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، مرجع سابق، ص175.

(**) هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود، البلخي، الكعبي، شيخ من شيوخ المعتزلة، تلميذ الخياط، وأحد المعتزلة البغداديين. كان رأساً لطائفة منهم، سموها "الكعبية" نسبة إليه. توفي سنة 319هـ. للمزيد راجع: عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق، مصدر سابق، ص12. الشهرستاني: الملل والنحل، مصدر سابق، ص73.

(***) هو أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ. كان بحراً من بحور العلم، ورأساً في الكلام والاعتزال، وكان من فصلاء المعتزلة، والمصنفين فيه، إذ كان صاحب تصانيف، ولم يكن صاحب جدل. أخذ عن القاضي أبي يوسف، وعن ثمامة بن أشرس، وعن أبي إسحاق النظام. توفي سنة 250هـ. ويقال في سنة 255، وله من العمر نيف وثمانون سنة أو يزيد. للمزيد راجع: عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق، مصدر سابق، ص66. والشهرستاني: الملل والنحل، مصدر سابق، ص71.

(3) عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق، مصدر سابق، ص175.

الإنسان مصلياً ولا صائماً ولا سارقاً...لأنه لم يفعل عنده صلاة ولا صوماً...لأن هذه الأفعال عنده غير الإرادة"[1].

وإذا كانت هذه الأفعال التي ذكرناها عنده طباعاً لا كسباً، لزمه أن لا يكون للإنسان عليها ثواب ولا عقاب، لأن الإنسان لا يثاب ولا يعاقب على ما لا يكون كسباً له، كما لا يثاب ولا يعاقب على لونه، وتركيب بدنه، إذ لم يكن ذلك من كسبه. فإذن لا يجوز إضافتها إلى الله -سبحانه- إلا على وجه التوسع والمجاز. ومن ثم فإنها تفيد بالطاعات: فيقال إنها من جهة الله -تعالى- ومن قِبَله، على معنى أنه أعاننا على ذلك، ولطف لنا، ووفقنا وعصمنا عن خلافه.

4 – رأي أهل السنة:

ومما لا شك فيه أن أهل السنة والجماعة وقفت من المعتزلة موقف الإنكار المطلق لهذا القول من أقوالهم، وذهبوا إلى أن المعتزلة قد غالوا حين "وسعوا في شمول القدرة الإنسانية، وضيقوا من قدرة الله، فهاجموهم أشد هجوم، وعابوا عليهم بشدة قولهم إن أفعال العباد مخلوقة لهم"[2].

إذا يرى أهل السنة أن أفعال العباد خلق الله، وكسب من العباد، بمنزلة الأسباب للمسببات: فالعباد لهم قدرة ومشيئة وإرادة، لكنها داخلة تحت قدرة الله ومشيئته وإرادته، كما قال -تعالى- ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[3]. ويتفق الأشاعرة مع هذا بقولهم: "إن أعمال العباد مخلوقة لله ومقدرة، كما قال -تعالى- ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[4]، وإن العباد لا يقدرون أن يخلقوا شيئاً، وهم يخلقون، كما قال -تعالى- ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾[5][6].

---

(1) المصدر السابق، ص176.

(2) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص435.

(3) سورة التكوير: آية 29.

(4) سورة الصافات: آية 96.

(5) سورة الطور: آية 35.

(6) حسن صادق: حقوق المتهم، مرجع سابق، ص178.

ومن هذا يتضح أن المعتزلة تجمع على أن الإرادة من صفات الفعل: ومن ثم فهي تتبع الفعل الإلهي، من حيث وجب أن يكون عدلاً، وليست إرادة الإنسان لشيء شهوة له، من حيث إنه قد يريد ما يؤلم، بينما الشهوة لا تكون إلا لما يرجى لذته، وأيضاً ليست الإرادة تمنياً، لأن هذا يتعلق بالماضي. وبين الإرادة والشهوة عموم م وجه، لأنها قد "تتعلق بنفسها. بخلاف الشهوة، فإنها إنما تتعلق باللذات، والإنسان قد يريد الدواء البشع، ولا يشتهيه، ويشتهي اللذيذ، ولا يريده، إذا علم فيه هلاكه، وقد يشتهي ويريد"[1].

ويذهب النحار[*] إلى أن إرادته -سبحانه- لأفعال أنه يفعلها عالماً بما، وبما فيها من المصلحة، ولأفعال غيره، فالمعاصي إذا ليست بإرادته -جل شأنه- ونحو ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن.

يتضح مما سبق أيضاً أن الإرادة لدى المعتزلة "ما يوجب كون الذات مريداً"[2]. أما المريد فقد قيل فيه أنه "المختص بصفة، لكونه عليها يصح منه الفعل على وجه دون وجه...إلا أن إيراده على طريق التحديد لا يصح، لأن قولنا مريد أظهر منه...ولهذا لم يحد الموجود بشيء، ....فقولنا موجود أظهر منه، فيجب إذن أن لا نحد المريد أصلاً، لأن أي ما يذكر في حده فقولنا مريد أظهر منه... وإذ قد علم ذلك فاعلم أن أحدنا إنما يريد ما يريده لمعنى الإرادة"[3]. ولا يتحقق المراد حتى تصحب الإرادة استطاعة، "فالاستطاعة قدرة على الفعل وعلى ضده متى كانت قبله، وهي تقتضي السلامة وصحة الجوارح وتخليها من الآفات"[4].

---

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص431.

(*) هو أبو عبد الله الحسين بن محمد بن عبد الله النحار. كان حائكاً في طراز العباس بن محمد الهاشمي. وهو من متكلمي المعتزلة. وكان إذا تكلم جمع له صوت كصوب المطاش، وله مع النظام مجالس ومناظرات، وسبب موته أنه تناظر يوماً مع النظام، فأفحمه النظام، فقام محموماً ومات عقب ذلك.
للمزيد راجع: عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق، مصدر سابق، ص208.

(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص431.

(3) المصدر السابق، ص432.

(4) أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية، مرجع سابق، ص172.

الفصل الثاني
الحياة الإجتماعية والفكرية وأثرها على شخصية الجبائي

تمهيد

أولاً – المعتزلة وسبب التسمية

1 – أهم المسائل الكلامية التي خاضوا فيها.

2– مناصرة بني العباس لهم.

ثانياً – أبو علي الجبائي

1– حياته وتكوينه الفكري

2– مؤلفاته

ثالثاً – آراؤه الكلامية

1– في الإلهيات

2– في الإنسانيات

3– آراؤه السياسية

تمهيد:

عرفنا في الفصل الأول من هذه الدراسة مفهوم كل من اللطف الإلهي والإرادة الإنسانية لدى المعتزلة. ولكن يجب علينا، قبل الخوض في هذه الدراسة، تحديد من هم المعتزلة محل هذه الدراسة.

كانت المعتزلة "أعظم مدرسة من مدارس الفكر والكلام عرفها الإسلام وأقدمها"[1]، فهي فرقة إسلامية ظهرت ظهوراً واضحاً بمفهومها العلمي الدقيق، اعتباراً من بداية القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي)؛ حيث نشأت في أواخر العصر الأموي، وازدهرت في العصر العباسي، "أزهى العصور الإسلامية إنتاجاً وتأليفاً، وأحفلها بالشعراء والكتاب والأدباء والمؤرخين واللغويين وأصحاب المعاجم والموسوعات"[2].

والواقع أن نشأة الاعتزال كانت ثمرة تطور تاريخي لمبادئ فكرية وعقدية وليدة النظام العقلي المجرد في النصوص الدينية. وقد نتج ذلك عن التأثر بالفلسفة اليونانية والهندية واليهودية والنصرانية؛ إذ راج مذهب الاعتزال لما فيه من "مظاهر البحث العقلي والاعتماد على أساليب المنطق والجدل، فمالت إليه الطباع، وكثر أنصاره، وأصبح المذهب السائد بين مذاهب المتكلمين"[3]. وقد اعتبر المعتزلة المعبرين عن النزعة العقلية في التفكير الإسلامي، لأنهم اعتمدوا على العقل المجرد في فهم العقيدة الإسلامية، لا لأنهم استدلوا على العقائد السمعية بأدلة عقلية فحسب، ولكن لأنهم وثقوا بالعقل إلى حد أنهم قالوا إنه لو تعارض النص مع العقل، رجحوا دليل العقل، ولجؤوا إلى تأويل النص، فقد أقاموا مذهبهم على النظر العقلي"[4]. وقد روي عن المعتزلة شيء من الشعر في تقديس العقل والإشادة به،

---

(1) زهدي حسن جار الله: المعتزلة، د ط، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2002م، ص1.

(2) قاسم حبيب جابر: الفلسفة والاعتزال في نهج البلاغة، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1987م، ص19.

(3) أحمد شوقي العمراني: المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2000م، ص20-21.

(4) أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية، مرجع سابق، ص41.

وبيان فضله ومنزلته السامية، مثل قول بشر بن المعتمر[*] في قصيدة له تحدث فيها عن الحيوان:

لله در العقل من رائد ... وصاحب في العسر واليسر
وحاكم يقضي على غائب ... قضية الشاهد للأمر[**]
وإن شيئاً بعض أفعاله ... أن يفصل الخير من الشر
نذي قوى قد خصه ربه ... بخالص التقديس والطهر[1]

كذلك يرجع للمعتزلة الفضل في تطوير مباحث الكلام ووضعها في إطار مذهبي واضح. وقد اعترف لهم خصومهم، فضلاً عن المنصفين، بذلك. ...

يقول الإسفراييني[***] وهو من الخصوم: إن المعتزلة "هم أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف، وجمعوا بين المنقول والمعقول، وأقاموا سياجاً قوياً من البراهين العقلية والحجج المنطقية، للدفاع عن العقيدة في مواجهة المخالفين لها، والمعترضين عليها"[2].

(*) هو أبو سهل بشر بن المعتمر الهلالي، من أهل بغداد. قال عنه ابن المرتضى: ولعله كان كوفياً، ثم انتقل إلى بغداد. وله قصيدة من أربعين ألف بيت، رد فيها على جميع المخالفين. وقيل للرشيد: إنه رفضي، فحبسه، فقال في السجن شعراً منه قوله:

لسنا من الرافضة الغلاة ... ولا من المرجئة الخفاة
ولا مقرطين، بل نرى الصديقا ... مقدماً، والمرتضى الفاروقا

فلما بلغت الرشيد أفرج عنه. ومن تلامذته ثمامة بن الأشرس.

للمزيد راجع: عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق، مصدر سابق، ص156.

(**) أي أن قدرة العقل على الحكم على الأمور تبلغ حداً يجعله يصدر حكمه على الغائب بنفس القوة التي يصدر فيها حكمه على الشاهد للأمر.

(1) فالح الربيعي: تاريخ المعتزلة: فكرهم وعقائدهم، ط1، دار الثقافة للنشر، القاهرة، 2001م، ص87.

(***) هو يعقوب بن سليمان بن داود، أبو يوسف الخازن الإسفراييني. سافر إلى العراق والشام، وسكن بغداد، وتفقه على القاضي أبي الطيب الطبري، وكان حازن الكتب النظامية، وهو فقيه فاضل حسن المعرفة بالأصول على مذهب الأشعري. صنف كتباً عديدة منها: كتاب (المستظهري) وكتاب (سيرة الخلفاء) وغيرهما. توفي سنة 488هـ. للمزيد راجع: محمد بن شاكر الكتبي: فوات الوفيات، تحقيق: إحسان عباس، مج4، دار صادر، بيروت، 1974م، ص335.

(2) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ط1، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1996م، ص235.

ويقول الملطي[*]، وهو من الخصوم أيضاً، مشيراً إلى المعنى نفسه: "إن المعتزلة هم أرباب الكلام، وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم، وأنواع الكلام، والمفرقون بين علم السمع وعلم العقل، والمتصفون في مناظرة الخصوم"[1].

أولاً – المعتزلة وسبب التسمية:

يرجع عدد من المؤرخين، كالبغدادي والهمذاني والشهرستاني[**] سبب تسميتهم بهذا الاسم إلى الخلاف الذي نشأ بين الحسن البصري[***] وواصل بن عطاء[****]، عقب دخول رجل يسأل عن حكم مرتكب الكبيرة، والذي اعتزل واصل بن عطاء مجلس الحسن البصري على أثره.

يقول الشهرستاني في كتابه (الملل والنحل): "دخل رجل على الحسن البصري فقال: يا إمام الدين: لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر،

---

[*] هو محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الملطي العسقلاني الشافعي، أبو الحسن، مقرئ متكلم نزل بعسقلان، وتوفي بها سنة 377هـ، من مؤلفاته: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع. للمزيد راجع عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، ج8، مطبعة الترقي، دمشق، 1961م، ص215.

[1] أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (المعتزلة)، مرجع سابق، ص103.

[**] هو أبو الفتح محمد بن أبي القاسم عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني. ولد في شهرستان بين نيسابور وخوارزم عام 467هـ تقريباً. كان عالماً حساً، حسن الخط والنقط، تفقه بنيسابور على أحمد الخواني وأبي نصر القشيري، له مصنفات عديدة، منها: (نهاية الأقدام في علم الكلام) و(الملل والنحل) و(غاية المرام في علم الكلام) و(المناهج والبيان) وغيرها الكثير. توفي بشهرستان عام 548هـ. للمزيد راجع: خير الدين الزركلي: الأعلام، ج2، ط2، مطبعة كوستاتسوماس وشركاه، 1996م، ص138.

[***] هو أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن بن يسار البصري، توفي في مستهل رجب سنة 110هـ، وبالبصرة كان من سادات التابعين وكبرائهم، جمع كل فن من علم وزهد وورع وعبادة، أبوه مولى زيد بن ثابت، وأمه خيرة مولاة أم سلمة رضي الله عنها، وهو إمام أهل البصرة، وبعده المعتزلة من رجال الطبقة الثالثة من رجالهم. للمزيد راجع: ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج1، القاهرة، 1710هـ، ص180.

[****] هو واصل بن عطاء الغزال، ولد سنة 80هـ، وتتلمذ على الحسن البصري، ولم يفارقه إلى أن ظهر مقالته في المنزلة بين المنزلتين، وهو مؤسس فرقة الاعتزال، توفي سنة 131هـ. للمزيد راجع: عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق، مصدر سابق، ص117.

يخرج به عن الملة. وهم (وعيدية الخوارج) وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العلم على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان، ولا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة. فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً؟ فتفكر الحسن في ذلك ، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً، ولا كافر مطلقاً، بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر، ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد، يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن. فقال الحسن: اعتزل عنا واصل، فسمي هو وأصحابه معتزلة[1].

وذكر بعض الباحثين المحدثين أنهم سموا بذلك لاعتزالهم الناس بسبب رفضهم انتقال الخلافة إلى معاوية، وابتعادهم عن المجتمع السياسي، ولجوئهم إلى العبادة: فأطلق اسم المعتزلة على من اعتزل عن السياسة، وعلى من لجأ للعبادة. ويرى جولدتسيهر[*] إنهم سموا بهذا الاسم لأنهم كانوا يميلون إلى حياة التقشف والزهد، أي الزهاد الذين يعتزلون الناس. وذكر ابن المرتضى[**] أنهم "إنما سموا معتزلة لاعتزالهم البدع والأقوال المحدثة، استناداً إلى الآية ﴿وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا﴾[2][3]، وأيضا قوله تعالى: ﴿وَأَعْتَزِلُكُمْ وَمَا تَدْعُونَ﴾[4].

---

(1) أبو الفتح ابن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق: أمير محمد محمد بن فريد، ج1، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، د ت، ص67-68.

(*) هو مستشرق مجري، درس في بودابست، وعمل أستاذاً لها منها. تنقل دارساً وباحثاً في بلاد كثيرة. صحب في سوريا الشيخ طاهر الجزائري. أقام بالقاهرة، ودرس على شيخ الأزهر. وله مؤلفات وكتب كثيرة منها: الظاهرية ومذهبهم وتاريخهم، وغيرها. للمزيد راجع: الموسوعة العربية الميسرة، مج2، ط2، دار الجيل، بيروت-القاهرة-تونس، ص919.

(**) هو أحمد بن يحيى بن المرتضى المهدي لدين الله، كان إماماً سنة 793هـ. ولد سنة 764هـ، وتوفي سنة 840هـ. له مؤلفات منها: كتاب (البحر الزخار في فقه الزيدية). للمزيد راجع: المهدي لدين الله ابن المرتضى: المنية والأمل في شرح الملل والنحل، مصدر سابق، ص3.

(2) سورة المزمل: آية 10.

(3) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص241.

(4) سورة مريم: آية 48.

وقول الرسول ﷺ "من اعتزل الشر سقط في الخير". كما أطلقوا هم على أنفسهم أسماء عدة منها: المعتزلة، القدرية، العدلية، أهل العدل والتوحيد، أهل الحق، الفرقة الناجية، المنزهون الله عن النقص.

ومن هذه الأسماء ما أطلقه الغير عليهم، تكاية بهم، مثل: الجهمية (نسبة إلى جهم بن صفوان[*]). ويظهر أن الإمام أحمد بن حنبل[**] هو أول من أطلق عليهم هذا الاسم في كتابه (الرد على الجهمية) لأن "مناظراته كانت في زمنه مع الجهمية في القول بنفي الرؤية والصفات وخلق القرآن، فضلاً عن التأويل العقلي، واعتبار العقل مصدر المعرفة"[1].

كذلك لقبوا بالقدرية وبالثنوية والمجوسية لقولهم بأن الخير من الله والشر من العبد، وأن الله يخلق الخير، والشيطان يخلق الشر. ويضيف المقريزي[***] مجموعة أخرى أطلقها الخصوم عليهم، وإن لم تكن هذه الأسماء كثيرة الورود ولا شائعة: بعضها "أسماء خاصة ومقتصرة

(*) هو الجهم بن صفوان السمرقندي الراسبي، جهمي خالص، من رجال العصر الأموي، إليه تنسب الفرقة الجبرية أو الجهمية. وافق المعتزلة في نفي الصفات، وزاد عليهم بأشياء كالوجود والحياة والعلم. توفي سنة 745هـ. للمزيد راجع: الموسوعة العربية الميسرة، مصدر سابق، ص1901. والشهرستاني: الملل والنحل، مصدر سابق، ص99. والبغدادي: الفرق بين الفرق، مصدر سابق، ص211.

(**) هو الإمام أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني. كان إمام المحدثين. صنف كتابه (المسند) وجمع فيه من الحديث ما لم يتفق لغيره. وقيل إنه كان يحفظ ألف ألف حديث. وكان من أصحاب الإمام الشافعي. للمزيد راجع: ابن خلكان: وفيات الأعيان، تقديم: محمد عبد الرحمن المرعشلي، أعد فهارسها: رياض عبد الله عبد الهادي، ج1، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، 1997م، ص40.

(1) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (المعتزلة)، مرجع سابق، ص112.

(***) هو أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد بن إبراهيم بن تميم بن عبد الصمد المقريزي الحنفي الدملي الأصل المصري. ولد بعد سنة ستين وسبعمائة. تفقه على مذهب الحنفية، وله كتاب السلوك في معرفة دول الملوك. للمزيد راجع: أبو الفلاح الحنبلي: شذرات الذهب، ج7، دار إحياء التراث، بيروت، ص254-255.

على فرقة من فرقهم أو مشتقة من عقيدة ثانوية من عقائدهم، وبعضها أسماء مشتركة تعمهم جميعاً"[1].

ويظهر من كثرة الأسماء التي أطلقت على هذه الفرقة اختلاف المؤرخين في سبب التسمية؛ لكن يظهر أن معظمهم يوافقون -والله أعلم- على إرجاع سبب تسميتهم بالمعتزلة إلى موقف واصل بن عطاء؛ كما ذكر آنفاً. هذا إضافة إلى إجماع جل المصادر على أن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد هما المؤسسان الحقيقيان للمذهب الاعتزالي.

1 ـ أهم المسائل الكلامية التي خاض فيها المعتزلة:

لقد أثارت فرقة المعتزلة الكثير من المسائل الكلامية. وقد عرفنا أن هذه الفرقة تستند إلى العقل والنقل في آرائها الكلامية؛ وخاصة في موضوع حرية الإرادة الإنسانية، وهي مسألة من أهم المسائل التي دار حولها البحث؛ وتعد من صميم الفلسفة الخلقية، علماً بأهم ربطوها بمبدأ العدل والتوحيد، فهي تدول حول السؤال عن حرية الإنسان في أفعاله من عدمها؟

وقد ذهب المعتزلة إلى القول بالاختيار؛ ليثبتوا أن الإنسان محاسب على أفعاله؛ لأنه في اعتقادهم خالق لها. وإلا "لما كان من العدل أن يعد مسؤولاً عنها. لكن الله عادل؛ ولا يصدر عنه شر. وذلك يقتضي أن يكون ثواب الإنسان وعقابه على حسب عمله. وهذا قيل عن المعتزلة إنهم أهل عدل"[2].

---

[1] من هذه الأسماء ما يلي:

1-الحرقية: لقولهم إن الكفار لا يحرقون إلا مرة واحدة.

2-الواقفية: لقولهم بالوقف في خلق القرآن.

3-النقطية: لقولهم بأن نقاط القرآن مخلوقة.

4-الملزمة: لقولهم إن الله تعالى في كل مكان.

5-القدرية: لإنكارهم عذاب القبر.

للمزيد راجع: محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص242.

[1] زهدي جار الله: المعتزلة، مرجع سابق، ص2.

[2] فيصل عباس: موسوعة الفلاسفة، ط1، دار الفكر العربي، بيروت، 1996م، ص56.

ومن أهم المسائل التي خاض فيها المعتزلة وأخطرها مسألة خلق القرآن الكريم: هل القرآن مخلوق أم غير مخلوق؟ محدث أم قديم؟ وهي المسألة التي احتدم حولها الجدل بينهم وبين أهل السنة، حتى وصل إلى أعنف معاركه. وقد بدا -كما يرى بعض الباحثين- "أن المعتزلة تميزوا في هذه القضية على الآخرين، وخاصة أهل السنة الرافضين لها"[1].

كما بحث المعتزلة أيضاً في مسألة ذات الله وصفاته، حيث أنكروا أن تكون صفات الله -تعالى- زائدة على الذات، فقالوا مثلاً في صفة العلم إن الله -تعالى- عليم بالذات، لا بعلم زائد عليها. ويبدو أن تفكير المعتزلة متعدد الجوانب، كثير الاتجاهات، وإن كان يدور في خيط أصولهم الخمسة وهي: التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهي الأصول التي لا يوصف المتكلم بأنه معتزلي إلا إذا "قال بها واعتنقها وأمن بها، ودافع عنها، هي الخمسة"[2].

وفي هذا يقول الخياط[*]، أحد زعماء المعتزلة في القرن الثالث الهجري في كتابه (الانتصار): "لسنا ندفع أن يكون بشر كثير يوافقوننا في العدل، ويقولون بالتشبيه، وبشر كثير يوافقوننا في التوحيد والعدل ويخالفوننا في الوعد والوعيد والأسماء والأحكام، وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة"[3]، فإنها إذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمسة فهو معتزلي.

2 ـ مناصرة بني العباس لهم:

لسنا بصدد سرد تاريخ العصر، ولا استقصاء آثاره، وذكر أخباره وظواهره، بل بصدد الإشارة الموجزة لأهم الأحداث والخلافات التي مرت فيه، لما لذلك من آثار قد تكون

---

(1) يوسف حامد العش: مدخل جديد إلى علم التفسير، ط1، دار الأندلس الإسكندرية، دار الكتب الوطنية، بنغازي، 2003م، ص192.

(2) القاضي عبد الجبار الهمذاني: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص6.

(*) هو عبد الرحيم بن محمد الخياط، أبو الحسين، أستاذ أبي القاسم بن محمد الكعبي، وهما من معتزلة بغداد، وهو رئيس فرقة الخياطية من المعتزلة، توفي سنة 290هـ. للمزيد راجع: البغدادي: الفرق بين الفرق، مصدر سابق، ص179-180.

(3) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (المعتزلة)، مرجع سابق، ص119.

إيجابية أو سلبية على الجبائي. فمن المعلوم أن المعتزلة ظهرت في أواخر العصر الأموي، ولم يكونوا على وئام تام مع السلطة في هذا العصر، ولذا لم يكتب لمذهبهم انتشار وتوسع، فكان حالهم في ذلك كحال سائر المذاهب الإسلامية الأخرى. وقد ظلوا يتعرضون للعديد من التقلبات، قوة وضعفاً، وكما قال ابن القيم(*) "قليلين مذمومين"[1]. ومن ثم فإن التطور والازدهار الحقيقي الذي لاقوه في التاريخ الإسلامي لم يكن إلا مع بداية العصر العباسي، الذي اشتهر بتشجيع الحركات العلمية والفلسفية[2]، فأخذ المعتزلة يرفعون رؤوسهم في مدة حكم المنصور(**) (136-158هـ) ثاني خلفاء بني العباس، وذلك لأن عمر بن عبيد(***) أحد شيوخ المعتزلة كان صديقاً لأبي جعفر المنصور، قبل أن يتولى الخلافة؛ ثم سكن صوت المعتزلة في عهد المهدي(****) ابن المنصور (158-169هـ) لأنه كان شديداً وقاسياً على

(*) هو محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي ثم الدمشقي، الفقيه الأصولي المفسر النحوي العارف، شمس الدين أبوعبد الله بن قيم الجوزية؛ تفقه في المذهب وأفتى فيه، ولازم الشيخ تقي الدين، وأخذ عنه. كان عارفاً بالتفسير وبأصول الدين والفقه، وله مؤلفات كثيرة منها: الصواعق المرسلة، الداء والدواء، إغاثة اللهفان، وغيرها. للمزيد راجع: تاج الدين السبكي: طبقات الشافعية، ط1، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1966م، ص44.

(1) عواد بن عبد الله المعتق: المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، مرجع سابق، ص41.

(2) محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، مج1، عويدات للنشر والطباعة، بيروت-لبنان، 2000م، ص302.

(**) هو أبو جعفر عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس، أمه سلامة البربرية أم ولد. ولد سنة 95هـ، وويع بالخلافة بعهد من أخيه، وكان فحل بني العباس هيبة وشجاعة وحزماً وحروباً. وقد مات في أيام المنصور عمرو بن عبيد المعتزلي. وعندما تولى الخلافة كان أول ما فعل أن قتل أبا مسلم الخراساني صاحب دعوتهم، ومهد ملكهم. للمزيد راجع: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي: تاريخ الخلفاء، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، 1946م، ص303.

(***) هو عمرو بن عبيد بن باب، مولى بني تميم، وباب من سبي كابل، من ثغور بلخ، وهو مولى لال عمرادة من يربوع من مالك، وكنية عمرو أبو عثمان. ولد سنة 80هـ. عاش في البصرة، وعاصر واصل بن عطاء، فلما قام واصل بحركته انضم إليه وآزره، وهو رئيس الفرقة العمرية من المعتزلة. ويذكر ابن المرتضى أنه من الطبقة الرابعة. توفي سنة 144هـ. للمزيد راجع: المهدي لدين الله بن المرتضى: المنية والأمل في شرح الملل والنحل، مصدر سابق، ص144.

(****) هو المهدي أبو عبد الله محمد بن المنصور. ولد بإيذج، وهي كورة بين خوزستان وأصبهان، سنة 127هـ، ومات في سنة 169هـ. للمزيد راجع: جلال الدين السيوطي: تاريخ الخلفاء، مصدر سابق، ص317.

الزنادقة والمخالفين، بدليل قتل جماعة منهم، وهو أول من أمر بتصنيف كتب الجدل في الرد على الزنادقة والملحدين"[1].

فلما بدأ عصر هارون الرشيد[*] (170-193هـ) منع الجدل في الدين: وأمر بحبس المتكلمين، بعد أن تفاقم الخلاف بين الفرق الدينية: وكان منهم بشر بن المعتمر (ت219هـ). ومع ذلك واجه المعتزلة هذا بقوة جدلهم وبحثهم في العقائد بحثاً فلسفياً عقلياً، ما سهل لهم التقرب إلى الخليفة.

ويروى أنه "حين طلب ملك السند من الرشيد أن يبعث بمن يناظره في الدين، أرسل إليه قاضياً من أهل الحديث، فعجز عن مواجهة الخصم، الأمر الذي أثار حفيظة الرشيد، وجعله يرضخ لمشورة بطانته باستحضار من سجنهم من المتكلمين، فأجابوا عما عجز عنه القاضي"[2].

ورغم كل هذا لم يستطع المعتزلة نشر مقالاتهم: والإعلان عن آرائهم، لأن الرشيد كان شديداً في أمور الدين، ويبدو أن المعتزلة لعبت دوراً عظيم الأهمية بالنسبة لمستقبلهم في هذه الفترة، ما مهد لهم السبيل إلى قصر الخليفة: الذي يقال عنه إنه كان يقرب رجال المعتزلة إليه: "وجعل من بعضهم أصدقاء ووعاظاً ومؤدبين لأولاده، وبذلك شاع ذكرهم، وتوسع نفوذهم"[3].

أما مدة خلافة الأمين[**] ابن الرشيد فقد شهدت ركوداً في الحركة الاعتزالية، واستقراراً في الحياة الفكرية لأهل السنة الرافضين لها، لأن الأمين كان أشد من أبيه في مسائل الدين.

---

(1) المصدر السابق، ص317.

(*) هو الرشيد هارون أبوجعفر بن محمد بن المنصور عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس، استخلف بعهد من أبيه عند موت أخيه الهادي. مات الرشيد في الغزو بطوس من خراسان، ودفن بها، في ثالث جمادى الآخرة سنة 193هـ. وله خمس وأربعون سنة. للمزيد راجع: المصدر السابق، ص329.

(2) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص286.

(3) عواد بن عبد الله المعتق: المعتزلة وأصولهم الخمسة، مرجع سابق، ص42.

(**) هو الأمين محمد أبو عبد الله بن الرشيد، كان ولي عهد أبيه. فولي الخلافة بعده. قال أحمد بن حنبل عنه: إني لأرجو أن يرحم الله الأمين بإنكاره على إسماعيل ابن علية. فإنه أدخل عليه. فقال له: يا بن الفاعلة.

في ذلك يقول ابن القيم: "إن الأمين أقصى الجهمية وتتبعهم بالحبس والقتل، فاستمروا مضطهدين إلى أن قتل الأمين، وخلفه أخوه المأمون(*)"[1]. وكان المأمون يعد من عظماء العباسيين لقيامه بأضخم حملة فكرية في عصره، كانت سبباً في ازدهار الحياتين العلمية والفكرية، حيث قام "بإيفاد البعوث العلمية لاستقاء الثقافة من مواردها الأصلية، والبحث عنها في منابتها القاصية، والتشجيع على ترجمة أمهات الكتب الأجنبية من مختلف اللغات، في الفلسفة والطب والطبيعة والفلك والرياضة والسياسة ونظم الحكم"[2]، فأصبحت بغداد عاصمة الدولة العباسية بدلاً من الشام. وقد صادف المذهب الاعتزالي القائم على العقل والفلسفة هوى في نفس المأمون، ما كان سبباً في اعتناقه مذهب المعتزلة: "والتحمس في الدفاع عنها، وجعلها المذهب الرسمي للدولة"[3].

أخذت المعتزلة بعد ذلك تنشط وتنشر مبادئها، حتى إنهم اتصلوا بالمأمون اتصالاً وثيقاً، وعاش بجانبه بعض شيوخهم كالنظام، إلى حد أنه كان يعد نفسه واحداً من علماء المعتزلة، فشايعهم وقربهم، وجعل منهم الحجاب والوزراء. بل إنه ذهب إلى أبعد من ذلك حين وضع نفسه موضع التلميذ المتلقي من علمائهم، مثل أبي الهذيل العلاف وثمامة بن أشرس. ويروي البغدادي أن "ثمامة كان أستاذ المأمون في الاعتزال"[4]. وهذا يدل على مبلغ الاهتمام والمكانة التي حظي بها المعتزلة في عصره.

= أنت الذي تقول: كلام الله مخلوق؟. للمزيد راجع: جلال الدين السيوطي: تاريخ الخلفاء، مصدر سابق، ص345.

(*) هو عبد الله المأمون بن هارون الرشيد بن محمد المهدي بن أبي جعفر المنصور، الهاشمي العباسي. مولده في ربيع الأول سنة 170هـ، ليلة وفاة عمه الهادي، واستخلاف أبيه الرشيد. للمزيد راجع: اللحيي الكتبي: تاريخ العباسيين لابن وادران، ط1، دار الغرب الإسلامي، لبنان-بيروت، 1993، ص257.

(1) عواد المعتق: المعتزلة وأصولهم الخمسة، مرجع سابق، ص42.

(2) محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص303.

(3) فايز الربعي: تاريخ المعتزلة وفكرهم وعقائدهم، مرجع سابق، ص27.

(4) المرجع السابق، ص29.

وقد حاول المأمون بعد سنوات من حكمه أن يحمل الناس على القول بـــأن القـــرآن مخلوق(*)، ما كان سبباً في اضطهاد الفقهاء وأهل الحديث والرافضين للمعتزلة على وجـــه العموم. وظهر صراع عنيف، عرف في التاريخ بالمحنة(**)، التي استمرت طـــوال خلافـــة المعتصم(***) [218-227هـــ] والواثق(****) [227-232هـــ] بعد وفاة المأمون، حتى وصل المتوكل(*****) إلى منبر الخلافة، فكان ذلك نذير شوم على المعتزلـــة، فأخـــذ ســـلطانهم الفكري والسياسي يؤول إلى الخفوت والضعف، وأمر المتوكل برفع المحنة، ونهى عن القول بخلق القرآن، وأحرق مؤلفاتهم، وأعلن موقفه المعادي لهم، والمؤيد للفقهاء والمحدثين وأهـــل السنة.

بعد هذا العرض الموجز لأهم الأحداث السياسية والفكرية التي سبقت مولد الجبـــائي، أنتقل -وبالله التوفيق- إلى الحديث عن حياته وأفكاره وتلاميذه وغير ذلك من الجوانب.

(*) نلاحظ أن القول بخلق القرآن قد ظهر في آخر الدولة الأموية على لسان الجعد بن درهم، معلم مروان بن محمد، آخر خلفاء بني أمية. ويظهر من ذلك أن مسألة خلق القرآن قد بدأت في آخر العصر الأمـــوي، وظلت تنمو وتدور حولها الجدل، وتتسع فيها المناظرة، وتؤلف فيها الكتب إلى عهد المأمون. ولكن أحداً من قبل لم يفكر في أن تتخذ هذه المسألة الدين الرسمي للدولة حتى جاء المأمون. للمزيد راجع: أحمـــد أمين: ضحى الإسلام، ج3، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 2000م، ص162-163.

(**) امتحان العلماء في القرآن وهل هو مخلوق أم غير مخلوق.

(***) هو المعتصم بالله أبو إسحاق، محمد بن الرشيد. وكان يقال له المثمن، لأنه ثامن الخلفاء من بني العبـــاس، والثامن من ولد العباس. للمزيد راجع: جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، مصدر سابق، ص385.

(****) هو الواثق بالله هارون، أبو جعفر، وقيل أبو القاسم، ابن المعتصم بن الرشيد، ولي سنة إحدى وثلاثـــين ورد كتابه إلى أمير البصرة يأمره بأن يمتحن الأئمة والمؤذنين بخلق القرآن. وكان الواثق قد تبـــع أبـــاه في ذلك، ثم رجع في آخر أمره. للمزيد راجع: المصدر السابق، ص393.

(*****) هو المتوكل على الله، جعفر أبو الفضل بن المعتصم بن الرشيد. قال أبو بكر بن شيبة عنه: الخلفاء ثلاثة: أبو بكر الصديق رضي الله عنه، في قتل أهل الردة، وعمر بن عبد العزيز في رد المظالم، والمتوكل في إحياء السنة وإماتة التجهم. وقد مات في أيام المتوكل أبو بكر الملقب بشيخ الاعتـــزال. وابـــن كـــلاب المتكلم. للمزيد راجع: المصدر السابق، ص399.

ثانياً ـ أبو علي الجبائي [330هـ/915م]:

1 ـ عصره:

شهد الجبائي أحداثاً قاسية في عصره، فقد مر بمرحلة صراع وتراجع، سواء بالنسبة للحضارة الإسلامية عامة، أو الفكر المعتزلي خاصة. وكما مر بنا آنفاً، عند حديثنا عن العصر العباسي، رأينا كيف ساء وضع المعتزلة السياسي بعد مجيء المتوكل إلى الخلافة.

وكان ذلك أحد مظاهر تدهور الخلافة، حيث أصبحت مقادير الحكم يتحكم فيها الجند، فيقتلون ويولون من يشاؤون. وقد عاصر الجبائي كذلك فتنة صاحب الزنج، واستيلائه على البصرة"[1].

وقد استطاع المعتزلة في العصر العباسي أن يجذبوا إلى آرائهم الكلامية ثلاثة من الخلفاء، هم: المأمون، والمعتصم، والواثق. وكان لهؤلاء بلا شك أثر كبير في نشر مذهبهم واشتهاره؛ إذ تميز هذا العصر بالازدهار والانفتاح من الناحيتين الدينية والفكرية، وبالتناقض الصارخ والاختلاف في أسلوب العيش، والخلط في العلاقات الاجتماعية. وهو أمر ليس ببعيد أن يحدث في مثل هذا العصر الذي بلغت فيه الحضارة الإسلامية درجة كبيرة من العراقة والتقدم.

وفي الحقيقة، لقد كانت تلك المراحل النكدة من خلافة المتوكل، التي شهدت تعاون أهل السنة مع الرافضة من الشيعة، من أشد المراحل قسوة في تاريخ المعتزلة، فكان لابد من ظهور من ينهض ذلك الصراع، ويحمل راية الاعتزال التي كانت تمتاز في مواجهة العواصف العاتية، ليقود معتزلة البصرة بعد أن أحاطت بسفينة الاعتزال الأنواء.

وكان هذا هو أبو علي الجبائي الذي صمد بعد ظهوره لخصومة الدولة، عدا الحنابلة، مدافعاً عن البناء الفكري للمعتزلة، حتى أنه يمكن اعتباره أعظم شيوخها بعد النظام؛ إذ كان الاعتزال يومها في أمس الحاجة إلى دم الشباب الجديد كأبي الهذيل.

---

(1) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (المعتزلة)، مرجع سابق، ص290.

2 ـ حياته وتكوينه الفكري ونسبه:

اسمه الكامل كما ذكره ابن خلكان في وفيات الأعيان هو: "أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران[*] بن أبان، مولى عثمان بن عفان ﷺ"[1]. ويقول بان حجر العسقلاني أثناء حديثه عن حمران إنه كان من "النمر بن قاسط سبي بعين التمر فابتاعه من المسيب بن نجبة، فأعتقه... وقال كان حمران أحد العلماء الجلة، أهل الوجاهة والرأي والشرف"[2]. ولقبه الجبائي نسبة إلى قرية جبأ، وهي "بلد أو كورة من أعمال خوزستان. ومن الناس من جعل عبادان من هذه الكورة"[3]، وهي في طرف من البصرة، وكانت تعرف قديماً بالأهواز، حتى جعل من لا خبرة له جبا من أعمال البصرة. "وجبى في الأصل أعجمي، وكان القياس أن ينسب إليها جبوي، فنسبوا إليها جبائي على غير قياس، مثل نسبتهم إلى الممدود، وليس في كلام العجم ممدود"[4]. وجبأ "قرية من أعمال النهروان...وجبأ أيضاً قرية قرب هيت"[5]. يقول ابن خلكان: "ورأيت في كتاب المسالك والممالك لابن حوقل في فصل خوزستان أن حي مدينة ورستاق عريض مشتبك العمائر بالنخل وقصب السكر وغيرها. قال: ومنها أبو علي الجبائي شيخ الجليل إمام المعتزلة،

(*) يقول عنه ابن حجر العسقلاني فيما يخص نسبه أن عبد الله أورد نسبه إلى النمر بن قاسط في كتابه التمهيد. وقال: إنه ابن عم صهيب بن سنان. يلتقي معه في خالد بن عبد عمرو. وأيضاً اسم حمران يطلق على قصر يوجد في قرية قرب المعشوق في غرب سامراء، بينها وبين تكريت مرحلة. للمزيد راجع: ياقوت الحموي: معجم البلدان، تحقيق: فريد عبد العزيز الجندي، ج2، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1996م، ص346. وأيضاً علي فهمي خشيم: الجبائيان، مرجع سابق، ص62-63.

(1) أبو العباس شمس الدين بن خلكان: وفيات الأعيان، تحقيق: إحسان عباس، ج4/ ط1، دار صادر، بيروت، 1971م، ص267.

(2) ابن حجر العسقلاني: تهذيب التهذيب، ج3، ط1، دار صادر، مطبعة مجلس دار المعارف النظامية الكائنة في الهند، 1325هـ، ص25.

(3) ياقوت الحموي: معجم البلدان، مصدر سابق، ص113.

(4) المصدر السابق، ص113.

(5) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص280.

ورئيس المتكلمين في عصره"[1]، تقع بالقرب من الدجيل[*]، وأيضاً "يقول لأهل هذه الناحية الربعيون، لأنهم كانوا استنفروا ليقاتلوا الحسن، فجاءوا وقد فرغ من أمره، فطلبوا الأجرة، فقال ابن زياد[**]: إنكم لم تبلوا بلاء، وأعطى كل واحد ربع دينار"[2].

ومن جبا هذه أبو علي الجبائي الذي أكدت أغلب المصادر على أنه ولد سنة (235هـ) ، وإن لم تعين المكان الذي ولد فيه، لكننا نعرف من ناحية أخرى أنه دخل البصرة وهو غلام، فلابد أن يكون قد ولد وترعرع في حي نفسها، التي كان لأبيه فيها، وله من بعد، بساتين ومزارع. وهو أحد شيوخ معتزلة البصرة الذين كانت "لهم شهرة واسعة في الفلسفة والكلام"[3]، "وجماعته يقال لهم الجبائية"[4]، وهم فرقة من المعتزلة اتبعت تعاليمه، ويعتبر أحد أئمتهم ورئيسهم في عصره. وقد ذكره ابن المرتضى من رجال الطبقة الثامنة من طبقات المعتزلة.

3ـ ذكاؤه:

ظهرت على أبي علي علامات الذكاء منذ حداثة سنة وصغره، وعرف بقوة حدسه، وقوة حافظته، وخاصة في مسائل علم الكلام، وقال عنه أبو بكر أحمد بن علي: "وهو الذي سهل علم الكلام ويسره ونقحه، وكان مع ذلك فقيهاً ورعاً زاهداً جليلاً نبيلاً. ولم يتفق لأحد من إذعان سائر طبقات المعتزلة له بالتقدم والرياسة، بعد أبي الهذيل، مثله، بل ما

---

(1) ابن خلكان: وفيات الأعيان، مصدر سابق، ص268.

(*) مدينة في العراق، ودجلة ـ بالكسر والفتح ـ نهر ببغداد، ودجيل شعب منه.

(**) هو عبيد الله بن زياد قائد بني أمية، المشهور في العراق عند ثورة الحسين بن علي عليه السلام.

(2) علي فهمي خشيم: الجبائيان، مرجع سابق، ص61.

(3) محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، ج1، مكتبة وهبة، القاهرة، 2000م، ص275.

(4) عبد المنعم الحفني: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج1، ط2، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999م، ص447.

اتفق له هو أشهر أمراً، وأظهر أثراً"[1]. وقد "حد في تحديد أصولهم وتيسيرها"[2]، كما كان قوياً في الجدل[*] بارعاً فيه من صغره. ويحكي عنه الأشعري في كتابه (مذاهب الإسلاميين) حكاية تدل على دقة منطقه وقدرته على الجدل منذ صغره. يقول، فيما رواه ابن المرتضى: "اجتمع جماعة للمناظرة فانتظروا رجلاً منهم، فلم يحضر، فقال بعض أهل المجلس: أليس هنا من يتكلم؟ وقد حضر من علماء المجبرة رجل يقال له صقر، فإذا غلام أبيض الوجه زج نفسه في صدر صقر، وقال له: أسألك؟ فنظر إليه الحاضرون وتعجبوا من جرأته مع صغر سنه، فقال له: سل؟

فقال: هل الله تعالى يفعل العدل؟ قال: نعم

قال: أفتسميه بفعله العدل عادلاً؟ قال: نعم

قال: فهل يفعل الجور؟ قال: نعم

قال: أفتسميه جائراً؟ قال: لا

قال: فيلزم ألا تسميه بفعله العدل عادلاً.

فانقطع صقر. وجعل الناس يسألون: من هذا الصبي؟ فقيل هو غلام من جبأ"[3].

وقد كان الناس يعظمون صقراً هذا، فقال "شاهت الوجوه، هذا صبي يلعب بنا، وهؤلاء يعظمونني"[4].

---

(1) القاضي عبد الجبار الهمذاني: فرق وطبقات المعتزلة، تحقيق وتعليق: علي سامي النشار وعصام الدين محمد علي، دار المطبوعات الجامعية، 1972م، ص85.

(2) لجنة من العلماء والباحثين، الموسوعة العربية الميسرة، مصدر سابق، ص844.

(*) يقول الحسن بن محمد العسكري أنه قال: كان الأشعري تلميذ الجبائي، وكان صاحب نظر وذا إقدام على الخصوم. وكان الجبائي صاحب تصنيف وقلم، إلا أنه لم يكن قوياً في المناظرة، فكان إذا عرضت مناظرة قال للأشعري: قم عني. فهذا النص يدل على أن الجبائي لم يكن قوياً في الجدل. وهكذا نرى أن ما يثبته بعض مؤرخي الفرق وأصحاب المذاهب، قد ينفيه آخرون. وهذا أكثر شيء يجعل مهمة الكاتب عن أصحاب الفرق شاقة ومضنية. للمزيد راجع: علي مصطفى الغرابي: تاريخ الفرق الإسلامية، ط1، مطبعة السعادة، مصر، المكتبة الحسينية، 1948م، ص228.

(3) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص281-282.

(4) علي فهمي خشيم: الجبائيان، مصدر سابق، ص74.

وقد نمت تلك الروح عند الجبائي وشبت معه حتى اشتهر بالجدل وقوة الإقناع عندما اكتملت رجولته، وأصبح عالماً يستفتى في العويص من المسائل العلمية. يدل على ذلك ما ذكره في مسألة وعيد أهل الصلاة، حيث روي أن بعض المجبرة سألوه: "ما الدليل على وعيد أهل الصلاة؟ قال: الحدود والأحكام، قال الخالدي: فإن التائب يحد؟ قال أبو علي: ذلك امتحان: فسكت الخالدي"[1].

وكان سديد الجواب، بدليل مقالته في بيان وجه الحكمة في إماتة الرسل، وإبقاء إبليس، عندما سأله مرة سائل عن وجه الحكمة في إماتة الرسل وإبقاء إبليس فقال: "إن الذي لا يستغني عنه هو الله وحده، فأما الأنبياء فقد يغني الله عنهم بألطافه، وأما إبليس فلو علم الله في إماتته مصلحة لفعل، ولو علم في بقائه مفسدة، لما بقي، لكان يفسد مع موته من فسد مع حياته"[2]. كما كان قوي المناظرة، واضح الحجة، يظهر هذا من مناظرته مع أبي خليفة(*)، حين أثار ذكر عمرو بن عبيد لما قال له أبو عمرو ابن العلاء(**): "يا أبا عثمان..إنك أعجمي، ولست بأعجمي اللسان، ولكنك أعجمي الفهم. إن العرب إذا وعدت أنجزت، وإذا أوعدت أخلفت، وأنشد (من الطويل): وإني وإن أوعدته أو وعدته، لمخلف إيعادي ومنجز وعدي. فقال أبو علي أن أبا عثمان أجابه بالمسكت: قال له: إن الشاعر قد يكذب ويصدق، ولكن حدثني عن قول الله تعالى عز وجل: لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين[3]: إن ملأها تقول صدق؟ قال: نعم، قال فإن لم يملأها أفتقول صدق؟ فسكت أبو خليفة"[4].

---

(1) المهدي لدين الله بن المرتضى: المنية والأمل في شرح الملل والنحل، مصدر سابق، ص171.

(2) المصدر السابق، ص172.

(*) أبو خليفة الفضل بن حباب الجمحي، مولى آل جمح من قريش، وكان ولي القضاء بالبصرة، وكان فصيحاً.

(**) أبو عمرو بن العلاء ، بصري من أهل النحو واللغة والأدب، كان على مذهب أهل السنة. للمزيد راجع: القاضي عبد الجبار: طبقات المعتزلة، مصدر سابق، ص131.

(3) سورة هود : آية119.

(4) ابن المرتضى: المنية والأمل، مصدر سابق، ص172-173.

4 ـ مكانته:

ذاع صيت أبي علي بالبصرة، حيث لعب دوراً كبيراً في تدعيم موقف المعتزلة، ورد هجمات المخالفين لها، كما كان يدافع عن الإسلام من خلال علم الكلام، كذلك كان يدافع عن القرآن -كتاب الله العزيز- وعن الإمامة. والواقع أن شخصيته قد حازت احترام جميع المتكلمين، وكانت له زعامة خاصة بينهم، فكان "رئيساً لمدرسته بعد موت شيخه الشحام، في عام 267هـ -كما سيرد فيما بعد- وظل هكذا حتى وفاته. واستمرت مدرسته من بعده، ممثلة في تلاميذه، وامتدت حتى شملت القاضي عبد الجبار"[1].

5 ـ أخلاقه:

عرف عن الجبائي أنه كان حسن الخلق، وذا مهابة وإجلال، كما عرف عنه أنه كان "هادئاً ومتواضعاً، وكان في قلبه رقة وقدرة على الموعظة"[2]، وكان طلق الوجه، وخاصة عند إقباله على الناس، وكان حسن المظهر، ودوداً محباً لأصحابه، يتمنى لو شملتهم جميعاً السعادة والسرور، كما كان في نفسه ميل للدعابة والمرح. وكان تقياً يخاف الله -سبحانه وتعالى-، كما كان شديد التأثر بالموعظة، حتى أنه إذا ذكر الموت أمامه أسرعت دموعه منحدرة على خديه، وأخذ في العظة حتى كأنه غير ذلك الرجل العالم المجادل المناظر في القضايا الكلامية العقلية.

6 ـ شيوخه:

إذا أخذنا بعين الاعتبار ذكاء الجبائي واستعداده الحسن ورغبته في العلم، فإن اعتماده على أقطاب عصره في نهل العلم والمعرفة كان له أكبر الأثر في جعل علمه، محيطاً بالعلوم الإسلامية، وسائر العلوم المتداولة في عصره. وليس من شك في أن للمعلم شأناً مهماً في توجيه التلميذ، وصقل موهبته، فمن الطبيعي أن يكون أبو علي الجبائي صورة لمعلميه، ولكن بطابع خاص.

---

(1) القاضي عبد الجبار: فرق وطبقات المعتزلة، مصدر سابق، ص85.

(2) علي مصطفى الغرابي: تاريخ الفرق الإسلامية، مرجع سابق، ص230.

وجدير بالذكر أن المناخ العلمي في جبى كان مهيئاً لأن ينبغ فيه أمثال أبي علي. ويدل على ذلك ما جاء في (وفيات الأعيان) أثناء كلام ابن خلكان عن هذه القرية من "أنها أخرجت جماعة من العلماء"[1].

وقد جد الجبائي في طلب العلم، فبدأ عهده بتلقي العلم من الكتاب في البصرة، وما لبث أن اتصل بشيوخ العلم والأدب في عصره؛ إذ تلقى الاعتزال على يد أستاذه وشيخه أبي يعقوب يوسف بن عبد الله بن إسحاق الشحام (267هـ/880م) "أحد تلاميذ أبي الهذيل ومن أصحابه والقائلين بمقالته"[2]، الذي أخذ الاعتزال عن "عثمان بن خالد الطويل، عن واصل بن عطاء"[3]، والشحام "الذي انتهت إليه رياسة المعتزلة في البصرة في وقته"[4]، حتى أنه لقي غيره من متكلمي زمانه. ويذكره ابن المرتضى في رجال الطبقة السابعة، "وله كتب في الرد على المخالفين وفي تفسير القرآن، وكان من أحذق الناس في الجدل"[*][5]. وقد حكي عنه جوابه عن عذاب القبر حينما سأل أبو الحسن الجبائي عن عذاب القبر فقال -أي الجبائي-: سألت الشحام فقال ما من أحد أنكره، وإنما يحكي ذلك عن ضرار. وكان شيخاً للجبائي حيث أخذ عنه (علم الكلام)، لكنه لم يكتف، فيما يبدو، بأستاذه الكبير، فخالط سواه من المتكلمين، من المعتزلة وغيرهم، غير أنه كان يرجع إلى أستاذه ليعيد عليه ما حفظ، فيزيد له الشحام فيه أو يوضح ما غمض.

---

(1) علي فيعي حشيم: الجبائيان، مرجع سابق، ص66.

(2) زهدي حسن جار الله: المعتزلة،مرجع سابق، ص148-149.

(3) أبو الفتح محمد الشهرستاني: الملل والنحل، مصدر سابق، ص70.

(4) أبو المنصور البغدادي: الفرق بين الفرق، مصدر سابق، ص178.

(*) يروى عنه أن الواثق العباسي أمر أن يجعل مع أصحاب الدواوين رجال من المعتزلة، لينصفوا المظلومين من أهل الخراج، فاختار أبو داود أبا يعقوب الشحام، فجعله ناظراً على الفضل بن مروان، فمنعه وقبض يده عن الانبساط في الظلم. للمزيد راجع: أبا منصور البغدادي: الفرق بين الفرق، مصدر سابق، ص178.

(5) ابن المرتضى: المنية والأمل، مرجع سابق، ص164.

وهذا يعني أنه لم يكن "متقيداً بعقل واحد يصبغه بلونه، ويطبعه بطابعه، بل كان يحب أن يتعرف آراء مختلف العلماء، ويميز بينها، ويختار من ذلك ما يرى أنه الحق"[1]. كما أخذ عن أبي الهذيل العلاف وتابعه في كثير من النظريات والآراء. ومع ذلك كان كل منهما إماماً للمعتزلة في عصره. وقد عمل الجبائي على نشر مذهب الاعتزال، وأثار كثيراً من المسائل الجدلية التي أصبحت محل أخذ ورد من المتكلمين بعده. وكان يقول: "ليس بيني وبين أبي الهذيل خلاف إلا في أربعين مسألة، وما كان في الدنيا بعد الصحابة أعظم من أبي الهذيل ، إلا من أخذ عنه كواصل وعمرو"[2].

أما الجاحظ فقد كانت له منزلة عظيمة في نفس الجبائي، لا تقل عن منزلة أبي الهذيل، بدليل أنه قال: "لا أحد يزيد عن أبي عثمان"[3]. كما كان من شيوخه الذين كان يجلهم أبو بكر الأصم، وخاصة في مسائل تفسير القرآن الكريم.

فإذا ما أضفنا إلى ذلك تلك البيئة العلمية (البصرة) التي حوت كثيراً من التيارات الدينية والفكرية ومجالس العلم والكلام في مختلف الفروع، أدركنا تلك العوامل التي أتاحت الفرصة للجبائي لأن يعرف ويتعرف ويختبر ويستوعب ويحصّل. بل إن الأمر لم يتوقف عند هذا الحد، إذ إننا نجده، بدافع الطموح والرغبة في الاستزادة من الثقافة، يرحل إلى بغداد، وهو لا يزال حدثاً، وهناك "جلس إلى أبي مجالد(*)، وقد أعجب به أبو مجالد، واستحسن كلامه، ورجاحة عقله، وجلالة قدره، على حداثة سنه"[4].

---

(1) علي فهمي خشيم: الجاحظ، مرجع سابق، ص67.

(2) ابن المرتضى: المنية والأمل، مصدر سابق، 173.

(3) القاضي عبد الجبار: فرق وطبقات المعتزلة، مصدر سابق، ص48.

(*) هو ابن عمير من همذان، ويكنى أبا عمير، وكان الهيثم بن عدي يروي عنه ويكثر، وكان راوية للأخبار، وقد سمع الحديث، وكان ضعيفاً عند المحدثين. توفي سنة 144هـ. للمزيد راجع ابن النديم: الفهرست، مصدر سابق، ص103.

(4) سعيد مراد: مدرسة البصرة الاعتزالية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1992م، ص231-232.

7 ـ تلاميذه والمتأثرون به:

بعد وفاة أبي يعقوب الشحام (267هـ) كان الجو مهيئاً لظهور تلميذه ونبوغه وزعمه البصرة. وكان أبو علي يومها شاباً "لم يتجاوز الثانية والثلاثين من عمره، وكان الشحام قد بلغ الثمانين تقريباً"[1]. وكانت الساحة الاعتزالية في البصرة قد خلت من الأساتذة الكبار، كأبي الهذيل والجاحظ. ولا شك أنه لم يكن في تلاميذ الشحام من يداني أبا علي في منزلته وتفوقه"، وذلك لذكائه وغزارة علمه.

وعلى مشارف القرن الرابع كانت حلقة الجبائي "تزدان بعدد هائل من التلاميذ والمريدين، كل يأخذ عنه ويصدر، وينهل من النهر الكبير ويغترف"[2]. فتخرج من مدرسته العديد من الأعلام، ذكر منهم ابن المرتضى:

1- محمد بن عمر الصميري، وكان عالماً زاهداً، له كتب ومناظرات.

2- أبو الحسين عبد الواحد بن الحصيبي، من أصحاب أبي علي، أخذ عنه، وله كتب عديدة وهو من معتزلة بغداد.

3- أبو عمر سعيد بن محمد الباهلي، كان كاتباً للجبائي وملازماً له.

4- أبو الحسن بن الخياط من أهل العسكر المعروف بابن السقطي، وهو من النابعين لمذهب أبي علي المتعصبين له.

5- أبو محمد عبد الله الرامهرمزي، وهو من أصحاب أبي علي كان يرحل إليه حالاً بعد حال.

6- أبو الحسن بن مرزويه، كان من الدين بمكان، وأخذ عنه العلم، وكان يفضل الجبائي.

7- أبو بكر بن حرب التستري، كان من أصحاب أبي علي، وله مسائل كثيرة، أحاب عنها، وهو في الدين والعلم بمنزلة عظمى.

---

(1) علي فهمي خشيم: الجبائيان، مرجع سابق، ص58.

(2) المرجع السابق، ص301.

ومن هؤلاء أيضاً الخراسانيون الثلاثة الذين خرجوا إلى أبي علي، وأخذوا عنه وهم:

1- أبو سعيد الأشروسني، ويقال له البرذعي أيضاً.

2- أبو الفضل الكيشي، وقد لازم أبا علي وله إليه مسائل. وصنف كتاباً حسناً في الأبواب الثلاثة في المخلوق، والاستطاعة، والإرادة.

3- أبو الفضل الجحندي، سلك طريق صاحبيه في العدل والتوحيد، وله كتاب اللطف، انفرد به، وبخل به على الأصحاب، وجاء إلى أبي علي، وشكوا إليه، وأملى عليهم ذلك مرة أخرى"[1].

ومن أتباع أبي علي الجبائي أيضاً: "أبو عبد الله محمد بن زيد الواسطي من قرع بغداد (ت306هـ) وأبو بكر أحمد بن علي بن الإخشيد (ت326هـ) وتلميذه أبو عمران موسى بن رياح الذي عاش في مصر"[2].

غير أن أشهر هؤلاء جميعاً ابنه أبو هاشم الجبائي وأبو الحسن الأشعري.

يقول ابن النديم عن أبي هاشم الجبائي: "كان ذكياً حسن الفهم، ثاقب الفطنة، صانعاً للكلام، مقتدراً عليه، قيماً به"[3]. وكان "هو وأبوه من كبار المعتزلة، ولهما مقالات على مذهب الاعتزال، وكتب الكلام مشحونة بمذاهبهما واعتقادهما"[4]: فقد "اتفق مع أبيه على آراء، واختلفا على عدة مسائل أوردها الشهرستاني. وقد قلل ابن المرتضى من شأن هذا الخلاف بينهما، فيقول إنه "قد استنكر بعض الناس خلافه على أبيه، وليس مخالفة التابع للمتبوع في دقيق الفروع بمستنكر، فقد خالف أصحاب أبي حنيفة أبا حنيفة، وخالف أبو علي الهذيل والنظام، وخالف أبو القاسم أستاذه"[5].

---

(1) المهدي ابن المرتضى: المنية والأمل، مصدر سابق، ص186.

(2) ابن النديم: الفهرست، مصدر سابق، ص245.

(3) المصدر السابق، ص247.

(4) ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج3، مصدر سابق، ص183.

(5) ابن المرتضى: المنية والأمل، مصدر سابق، ص181-182.

أما أبو الحسن الأشعري[*] فقد ذكر ابن خلكان وابن العماد الحنبلي في مصادرهما أنه قد أخذ علم الكلام عن أبي علي الجبائي. ويقول ابن خلكان "وعنه أخذ الشيخ أبو الحسن الأشعري شيخ السنة في علم الكلام"[1]، حيث لزم شيخه في البصرة، وتلقى عنه أصول مذهب الاعتزال، حتى بلغ الأربعين، ثم رجع عن الاعتزال، معللاً ذلك برؤية رآها[**] جعلته يتنكر لهم، ويخرج عليهم، ويوقف جهوده على تفنيد أقوالهم، وذلك حوالي سنة (300هـ/912م)، فقد تاب من القول بالعدل وخلق القرآن في المسجد الجامع بالبصرة، في يوم جمعة، ورقي كرسياً ونادى بأعلى صوته: " من عرفني فقد عرفني؛ ومن لم يعرفني فأنا أعرفه بنفسي: أنا فلان بن فلان، كنت أقول بخلق القرآن وأن الله لا تراه الأبصار؛ وأن أفعال الشر أنا أفعلها، وأنا تائب مقلع، معتقد للرد على المعتزلة، خارج لفضائحهم ومعايبهم"[2].

وذكر الشيخ فخر الرازي في تفسير القرآن العظيم في معرض تفسيره سورة الأنعام: "إن الأشعري لما فارق مجلس الأستاذ الجبائي، وترك مذهبه، وكثر اعتراضه على أقاويله، عظمت الوحشة بينهما. فاتفق يوماً أن الجبائي عقد مجلس التذكير، وحضر عنده عالم من الناس، فذهب الأشعري إلى ذلك المجلس، وجلس في بعض النواحي مختفياً عن الجبائي،

(*) نشأ الأشعري في بيت أبي علي الجبائي (كان زوج أمه) فكان ربيبه وتلميذه، فقد رباه الجبائي وعلمه الكلام، حتى تخرج فيه، فاقتدى برأيه في الاعتزال، وصار من أئمة المعتزلة في وقته. للمزيد راجع: زهدي جار الله: المعتزلة، مرجع سابق، ص200.

(1) ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج4، مصدر سابق، ص267.

(**) في رواية عن أبي الحسن بن مهدي قال: حكى لنا الشيخ أبو الحسن -رضي الله عنه- قال: كان الداعي إلى رجوعي عن الاعتزال وإلى النظر في أدلتهم، واستخراج فسادها، أني رأيت رسول الله ﷺ في منامي في أول رمضان، فقال لي: يا أبا الحسن، كذبت الحديث؟ فقلت: بلى يا رسول الله، فقال لي: فما الذي يمنعك من القول به؟ قلت : أدلة العقول متعارضة، فأبطلت الأخبار. فقال لي: وما قامت أدلة العقول عندك على أن الله تعالى يرى في الآخرة؟ فقلت: بلى يا رسول الله، فإنما هي شبه، فقال لي: تأملها وانظر فيها نظراً مما استوى: فليست شبهاً، بل هي أدلة. فلما انتبهت فزعت فزعاً شديداً.". للمزيد راجع: أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (الأشاعرة)، في الحاشية، مرجع سابق، ص48.

(2) ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج3، مصدر سابق، ص285.

وقال لبعض من حضره من النساء: أنا أعلمك مسألة، فاذكريها لهذا الشيخ؟ ثم علمهما سؤالاً بعد سؤال. فلما انقطع الجبائي في الأخير، رأى الأشعري: فعلم أن المسألة منه لا من العجوز"[1].

وللأشعري مع الجبائي مناظرات رواها العلماء في عدة مصادر، تجلى الأشعري على أثرها عن آراء المعتزلة الكلامية، ليؤسس المذهب الشهير الذي نسب إليه: وهو المذهب الأشعري.

8 ـ مؤلفاته:

يعد أبو علي الجبائي: كما صنفه الباحثون في علم الكلام: من العلماء الذين جادت عبقرياتهم بمؤلفات نافعة في ميادين المعرفة المختلفة. وإن من يؤلف في ميدان ما لابد أن يكون فيه طويل الباع واسع الاطلاع وغزير المادة؛ لأن العلم يحتاج في تحصيله إلى عناية واهتمام وذكاء. وقد اجتمعت هذه الأمور فيه، حيث كان غزير العلم والإنتاج. ومما يدل على ذلك ما ذكره ابن المرتضى من أن ما أملاه أبو علي قد بلغ "مائة ألف وخمسين ورقة"[2]، وكان عالماً بالفقه والتفسير، فكان الناس يرجعون إليه في مسائل الفقه.

يقول الملطي في كتابه (التنبيه) إنه سأي أبو علي الجبائي- وضع أربعين ألف ورقة، وتفسيراً للقرآن في مائة جزء. ويؤيد هذا ما ذكره ابن النديم من أن له تفسيراً للقرآن هو "تفسير حافل مطول، له فيه اختيارات غريبة في التفسير. وقد رد عليه الأشعري فيه فقال: وكأن القرآن نزل في لغة أهل حباء. وله أيضاً كتب في تفسير القرآن على مذهب المعتزلة أهمها: كتاب "التفسير" وقد عمل فيه على تأويل القرآن حسب مفهوم المعتزلة، واتخذ منهجاً عقلياً خاصاً به، ولم يقلد أحداً فيه. وكتاب "مقدمة التفسير". وهو "عمل متفصل لبسط رأيه في القرآن ككلام لله معجز بليغ"[3]، وكتاب "متشابه القرآن".

---

(1) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص286.

(2) ابن المرتضى: المنية والأمل، مصدر سابق، ص172.

(3) علي سامي حسنين: الجبائيان، مرجع سابق، ص84.

ويذكر ابن المرتضى أن له كتباً كثيرة في علم الكلام منها، كما ذكرها البغدادي:

1- "كتاب النفي والإثبات.

2- كتاب نقض كتاب الخياط في الجسم"[1].

ومنها ما ذكره الحبسمي:

1- "كتاب الأصول.

2- كتاب الأسماء والصفات.

3- كتاب التعديل والتجوير.

4- كتاب اللطف.

5- كتاب التوليد.

6- كتاب الرؤية"[2].

ويشير ابن المرتضى إلى أن هذه المؤلفات كانت من فيض خاطر الجبائي، وأنه لم يستعن على تأليفها بما كتبه السابقون عليه. يقول: "إنه ما رأيته ينظر في كتاب إلا يوماً نظر في زيج الخوارزمي(*)، ورأيته يوماً أخذ بيده جزءاً من الجامع الكبير لمحمد بن الحسن(**)"[3]. وكان يحب الكلام ويستسهله أكثر من العلوم الأخرى، وذلك لقوله إن "الكلام أسهل شيء، لأن العقل يدل عليه"[4]. ويذكر له "كتباً في الرد على أهل النحوم، ويذكر أن كثيراً منها كان يجري مجرى الإمارات التي يغلب الظن عندها"[5]. وفي موضع ثان يقول: "كان

---

(1) أبو منصور البغدادي: الفرق بين الفرق، مصدر سابق، ص180.

(2) سعيد مراد: مدرسة البصرة الاعتزالية، مرجع سابق، ص235.

(*) هو محمد بن موسى الخوارزمي الرياضي والفلكي الشهير، وكان الناس قبل الرصد وبعده يعولون على زيجه الأول والثاني. للمزيد راجع: ابن النديم: الفهرست، مصدر سابق، ص383.

(**) هو أبو عبد الله محمد بن الحسن مولى بني شيبان، جالس أبا حنيفة وأخذ عنه، فغلب عليه الرأي. و"الجامع" أحد كتبه الكثيرة. للمزيد راجع: ابن النديم: الفهرست، مصدر سابق، ص287.

(3) ابن المرتضى: المنية والأمل، مصدر سابق، ص172.

(4) المصدر السابق، ص172.

(5) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص283.

أبو علي ينظر في شيء من النحوم، وكان يقول أكثره يجري مجرى الإمارات، وله كتاب في الرد على المنجمين. كما أن له كتباً فيما خالف فيه أصحابه المعتزلة، منها كتاب المخلوق، وهو في الرد على أبي الهذيل العلاف"[1]، وكتاب (نقض الطبائع) ويرد فيه على الجاحظ، وكتاب (نقض كتاب عباد بن سليمان"[2].

وذكر الأشعري أنه "نقض له الكتاب المعروف بالأصول، فقال: وألفنا كتاباً كبيراً نقضنا فيه الكتاب المعروف بـ (الأصول) على محمد بن عبد الوهاب الجبائي، كشفنا عن تمويهه في سائر الأبواب التي تكلم فيها من أصول المعتزلة، وذكرنا ما للمعتزلة من الحجج في ذلك، مما لم يأت به، ونقضناه بحجج الله الزاهرة، وبراهينه الباهرة"[3]. وذكر كتاباً آخر رداً على الجبائي فقال: "وألفنا كتاباً أجبنا فيه عن مسائل الجبائي في النظر والاستدلال وشرائطه"[4].

بعد هذا العرض لمؤلفات الجبائي يظهر لنا تمكن الرجل وقدرته في ميدان علم الكلام، ما يحفزنا إلى عرض آرائه الكلامية في الإلهيات والإنسانيات وآرائه السياسية. وهذا ما نقدمه فيما يلي.

ثالثا ـ آراؤه الكلامية:

1 ـ في الإلهيات:

أ – ذات الله وصفاته:

في ذات الله وصفاته يذهب أبو علي الجبائي مذهب المعتزلة، فإذا "وصف ذات الله فإنه لا يصفها إلا بأوصاف سلبية"[5]. علماً بأن الأوصاف لدى المعتزلة هي (عين الذات)،

---

(1) أبو المنصور البغدادي: الفرق بين الفرق، مصدر سابق، ص122.

(2) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (المعتزلة)، مرجع سابق، ص291.

(3) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص283.

(4) المصدر السابق، ص283.

(5) علي مصطفى الغرابي: تاريخ الفرق الإسلامية، مرجع سابق، ص234.

"واختلاف المعتزلة إنما هو في تفسير هذه القضية، لا في الخلاف عليها: فالله عند أبي الهذيل عالم، وعلمه هو هو، قادر وقدرته هي هو: حي وحياته هي هو. أما أبو علي فقد ذهب إلى أن الباري تعالى عالم لذاته، قادر حي لذاته"[1]. ومعنى قوله (لذاته) أي لا يقتضي كونه عالماً صفة هي علم أو حال توجب كونه عالماً: فهو يرى أنه -تعالى- يستحق هذه الصفات...التي هي كونه قادراً عالماً حياً موجوداً لذاته. وقد ابتهج كثير من المعتزلة بعثور أبي علي على هذا اللفظ (لذاته) ورأوا فيه تعبيراً دقيقاً عن مقصد العلاف. وقالوا إن هذا ما كان يعنيه أبو الهذيل العلاف، إلا أنه لم تخلص له العبارة. ألا ترى أن من يقول إن الله -تعالى- عالم بعلم، لا يقول: إن ذلك العلم هو ذاته تعالى.

أما أبو هاشم "فلم يرقه التعبير عن استحقاق الله الصفات (لذاته)، ورأى أنه يستحقها لما هو عليه في ذاته"[2]. فيقول مخالفاً أبا علي: "الباري -تعالى- عالم لذاته، بمعنى أنه (ذو حالة) وهي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً، وإنما تعلم (الصفة) على الذات، لا بانفرادها، فأثبت (أحوالاً) هي صفات: لا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة: أي: هي على حيالها لا تعرف كذلك، بل مع (الذات)"[3]. وكان أبو الهذيل يسميها (وجوها للذات)، أما أبو علي فقد سماها اعتبارات عقلية: فليس هناك شيء يمكن أن نتوهمه زائداً على الذات لإطلاق هذه الصفات عليه"[4]. ويقسم أبو علي صفات الله -سبحانه- إلى قسمين:

أولاً - صفات ذات.

ثانياً - صفات أفعال.

أولاً - صفات الذات:

هي عنده "التي لا يصح أن يوصف الباري بضدها: ولا القدرة على ضدها، كوصف الإله بأنه عالم، فلما وصف بهذا، لم يجز أن يوصف بأنه جاهل: ولا بالقدرة على أن

---

(1) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (المعتزلة)، مرجع سابق، ص292.

(2) علي فهمي خشيم: الجبائيان، مرجع سابق، ص100.

(3) أبو الفتح الشهرستاني: الملل والنحل: مصدر سابق، ص25.

(4) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (المعتزلة)، مرجع سابق، ص292.

يجهل"[1]. ومن ثم فإن كل وصف لا يوصف الإله بضده ولا بالقدرة على ضده، فهو من صفات الذات، وبناء على هذا التعريف فإن صفات الذات محدودة عنده.

ثانياً ـ صفات الأفعال:

هي التي يصح أن "يوصف الباري بضدها أو بالقدرة على ضدها، مثل الإرادة فإنه يصح أن يوصف بها، وبضدها من الكراهة، ومثل البغض فإنه يوصف به وبضده، وهو الحب، وكذلك الرضى والسخط والأمر والنهي، وكل اسم اشتق لله من فعله: كالقول: متفضل، منعم، محسن، وما أشبه ذلك. وكذلك كل اسم مشتق للباري من فعل غيره، كالقول: معبود، من العبادة، وكالقول: مدعو، من دعاء غيره إياه"[2]. وهكذا فلما كان الله -سبحانه- لا يوصف بصفات الأفعال إلا عند وجود أثرها، وقد يكون الأثر محدثاً، فلا يتصف بتلك الصفة إلا عند وجود ذلك الأثر الحادث. ولما "كان الأصل في اتصاف الإله بصفات الأفعال هو وجود أثرها بالفعل، وبما أن أفعال الإله لا تحصر: فلا تحصر صفات الأفعال، ولا يمكن تحديدها وعدها، بل تتجدد وتوجد بحسب تجدد الأفعال ووجودها"[3].

ب – العلم والقدرة الإلهية:

تحتل هاتان الصفتان من صفات الباري -سبحانه وتعالى- مكان الصدارة عند الكلام في الصفات. وقد رأينا كيف رد المعتزلة "جميع الصفات إلى كونه -تعالى- عالماً قادراً، بمعنى أن كل الصفات الإلهية الأخرى يمكن أن تحمل على كون الله عالماً قادراً، ولا ترد هاتان الصفتان إلى صفة غيرهما، أو إحداهما إلى الأخرى"[4].

ويذهب أبو علي الجبائي إلى أن العلم والقدرة "اعتبارين أو صفتين ذاتيتين اعتباريتين للذات القديمة"[5]، بينما يقول أبو هاشم إنهما "حالان، كيفية الصفات، وأنه لم يكن يثبت

---

(1) علي مصطفى الغرابي: تاريخ الفرق الإسلامية. مرجع سابق. ص235.

(2) أثير نصري نادر: فلسفة المعتزلة. ج1. مرجع سابق. ص45.

(3) علي مصطفى الغرابي: تاريخ الفرق الإسلامية. مرجع سابق. ص236.

(4) علي سامي حشيم: الجبائيان. مرجع سابق. ص107.

(5) علي سامي حشيم: الجبائيان. مرجع سابق. ص107.

لله علماً في الحقيقة به كان عالماً، ولا قدرة في الحقيقة بها كان قادراً، وأن الباري عنده عالم لذاته قادر لذاته"[1]. فهو يطلق وصف العلم على كون الله عارفاً ودارياً، بل على كونه سميعاً بصيراً مدركاً، فكل هذه الصفات تعبر عن معنى العلم، ونفي الجهل عنه – سبحانه–.

ويقول القاضي عبد الجبار في ما يستحقه الله –سبحانه– من صفات أنه "قادر وذلك لصحة الفعل منه، والفعل لا يصح إلا من قادر على ما تعقله في الشاهد"[2]. فإن قيل: هو لم يزل قادراً أم لا؟ قيل له: نعم، "لأنه لو لم يكن كذلك لكان يقدر بأن يُجعل قادراً، ومن ليس بقادر لا يصح منه الفعل، وهذا يتناقض، فهو إذا قادر فيما لم يزل ولا يزال، لأنه لذاته قادر"[3]. فإن قيل: هل يقدر الله على فعل القبيح، مما يرتكبه الإنسان؟ على الظلم والفحش مثلاً؟ قال الجبائي باستحالة هذا التساؤل منطقياً: لأن من اتصف بالكمال يستحيل أن يصدر عنه النقص أو القبيح. فحكمة الله وكماله يقتضيان استحالة التناقض في فعله. والقدرة لا جدال في اتصاف الذات الإلهية بها بين المسلمين. غير أن الأشاعرة وأهل السنة عموماً ذهبوا "إلى أن هذه القدرة مطلقة، لا تحدها حدود وقيود، فالله قادر على كل شيء، وليس للإنسان أو للطبيعة نصيب في توجيه قدرته وجهة معينة، مهما كان الأمر: لأنه خالق الطبيعة وخالق الإنسان وكل ما في الوجود"[4].

ج – لإرادة الإلهية:

ج. تذهب المعتزلة إلى أن "إرادة الله من الاعتبارات الذهنية التي يقولون بها، مثل العلم والقدرة، والتي لا توجد حقيقة، لأن ماهية الله بسيطة وكاملة. وبناء على ذلك تكون الإرادة هي ذات الماهية: أعني أنها قديمة لامتناهية وكاملة"[5]. فهي ترد إرادة الله إلى علمه

---

(1) المرجع السابق، ص108.

(2) الحسن البصري والقاضي عبد الجبار وآخرون: رسائل العدل والتوحيد، ج1، مصدر سابق، ص210.

(3) المرجع السابق، ص210.

(4) علي سامي حشيم: الجبائيان، مرجع سابق، ص108.

(5) أبو بشري: فلسفة المعتزلة، مج1، مرجع سابق، ص91.

أعني إلى ماهيته. ويرى الجبائي أن إرادة الله حادثة لقوله -تعالى- "إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون"[1]، وأن "إرادة تكوين الشيء هي غيره، وليست بخلق له، ولا جائز أن يقول الله -سبحانه- للشيء: كن، وكان يزعم أن الخلق هو المخلوق"[2].

إذاً فقد أثبت الجبائي وابنه أبو هاشم ومن ذهب مذهبهما إلى أنه -تعالى- مريد في الحقيقة، وأنه يحصل مريداً بعد ما لم يكن "إذا فعل الإرادة، وأنه يريد بإرادة محدثة، ولا يصح أن يريد لنفسه، ولا بإرادة قديمة، وأن إرادته توجد لا في محل"[3]. ولا خلاف بين أهل الاعتزال على أن الإرادة من صفات الفعل.

ويذهب إبراهيم النظام في هذا إلى أن "إرادة الله -تعالى- إنما هي فعله أو أمره أو حكمه. قال: لأن الإرادة في اللغة إنما تكون ذلك، أو تكون ضميراً، أو قرب الشيء من الشيء"[4]، لقوله تعالى: "جداراً يريد أن ينقض"[5]. والضمير يستحيل على الله، فيجب أن تكون إرادته على ما ذكرت.

وأثبت الجبائي وابنه إرادة حادثة لا في محل، يكون الباري -تعالى- بها موصوفا مريداً، وتعظيما لا في محل، إذا أراد أن يعظم ذاته، وفناء لا في محل، إذا أراد أن يفني العالم. وأخص أوصاف هذه الصفات يرجع إليه، من حيث إنه -تعالى- أيضاً لا في محل.

د – أسماء الله:

يقول الجبائي "إن أسماء الله جارية على القياس، لا على التوقيف. ولهذا أجاز اشتقاق اسم الله من كل فعل فعله. وهذا يؤدي إلى تسمية الله بأسماء غير لائقة"[6]. وهو يحكم في

---

(1) سورة يس: آية 82.

(2) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص293.

(3) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد (الإرادة)، ج6، تحقيق: الأب: ج. ق. قنواتي. مراجعة: إبراهيم مدكور، إشراف: طه حسين، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، ص3.

(4) المصدر السابق، ص4.

(5) سورة الكهف: آية 18.

(6) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص265.

مسألة الأسماء التي تطلق على الله شيئين: العقل واللغة. يقول إن "العقل إذا دل على أن الباري عالم: فواجب أن نسميه عالماً، وإن لم يسم نفسه بذلك، حيث دل العقل على المعنى. ومثل هذا سائر الأسماء، فإذا ظهر للعقل أن الله قادر وجب أن نسميه قادراً"[1].

وأما اللغة فلها أهمية خاصة في اختلاف أسماء الله وتحديد معانيها، فمن المشهور مثلاً في صفة العلم أن عامة المعتزلة يذهبون إلى أن الله عالم بذاته، لا بعلم زائد عليها. وأبو علي متفق معهم في هذا المذهب بطبيعة الحال: لكنه يضيف إضافات لغوية. ويظهر أنه يريد من هذا أن أسماء الله يجب أن تكون له على أنها أسماء لعلم واحد، وأنها تكون له على غير ما تكون عليه الألقاب من غير إشعار بمدح أو ذم. بينما نجد الأسماء عند أهل السنة توقيفية على معنى أننا لا نسميه -سبحانه- إلا بما سمى به نفسه. ويؤكد هذا ما قاله البغدادي من أن "أسماء الله مأخوذة على التوقيف، وليست جارية على القياس كما يقول الجبائي"[2].

وقد جرت مناظرة بينه وبين تلميذه أبو الحسن الأشعري حول أسماء الله الحسنى: هل هي توقيفية؟ مضمونها أنه "دخل رجل على الجبائي فقال: هل يجوز أن نسمي الله تعالى عاقلاً؟ فقال الجبائي: لا، لأن العقل مشتق من العقال، والعقال بمعنى المانع، والمنع في حق الله -تعالى- محال، فامتنع الإطلاق، فقال الأشعري: فعلى قياسك لا يسمى الله -سبحانه- حكيماً، لأن هذا الاسم مشتق من حكمه اللجام، وهي الحديدة المانعة للدابة عن الخروج، فإذا كان اللفظ مشتقاً من المنع، والمنع على الله محال، لزمك أن تمنع إطلاق (حكيما) عليه -سبحانه وتعالى- فلم يحر جواباً. إلا أنه قال له: فلم منعت أنت أن يسمى الله -سبحانه- عاقلاً وأجزت أن يسمى حكيماً؟ قال الأشعري: لأن طريقي في مأخذ أسماء الله السماع الشرعي: لا القياس اللغوي، فأطلقت حكيماً لأن الشرع أطلقه، ومنعت عاقلاً لأن الشرع منعه، ولو أطلقه الشرع لأطلقته"[3].

---

(1) علي مصطفى الغرابي: تاريخ الفرق الإسلامية، مرجع سابق، ص246.

(2) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص265.

(3) تاج الدين السبكي: طبقات الشافعية، المطبعة الحسينية، القاهرة، ص251.

وبهذا يتحدد مسار تفكير الأشعري ومذهبه، أن يكون المرجع في تحديد أسماء الله السمع، دون العقل، ولا يعني ذلك إنكاره للعقل في مسائل العقيدة، وإنما أن يكون موقفه إلى السمع أو النقل أقرب وأرجح.

هـ – اللطف الإلهي:

عرفنا أن المتكلمين يعرفون اللطف بأنه اختيار "المرء الواجب، وتجنبه القبيح، أو أن يكون ما عنده أقرب إما إلى اختيار الواجب، أو ترك القبيح. وقد أجاز المعتزلة وقوع اللطف من الله –تعالى– للعباد، على أساس أنه معونة لهم على إدراك حقائق التوحيد، ومعرفة الله، وشكر نعمته، وتيسيره للقيام بالواجبات والتكاليف التي فرضها عليهم. ويرى الجبائي أن اللطف واجب لا بد منه. واختلف مع ابنه في بعض مسائل اللطف. يقول أبو علي: "إن من يعلم الله دون لطف أحق بالثواب الأعظم من علمه الله مع وجود اللطف منه. أما ابنه فقد قال بالتساوي في الحالتين، وأنه يتعين أن يكلف الله الشخص الإيمان على استواء دون لطف"[1]. واللطف عند أبي علي بمعنى التوفيق، أي توفيق الإنسان للإيمان. وقد يفعل بالكافر، فيؤمن.

فما المراد بهذا اللطف الذي إذا فعله الله بالعبد اختار عنده الإيمان على الكفر؟

يقول الجبائي: يجب على الله أن يفعل بالعباد لطفاً يختارون عنده الإيمان على الكفر. وهذا أدى إلى الاختلاف حول ما إذا كان في مقدور الله من الألطاف ما لو فعله بعباده لآمن الكفار، ولو فعل الله –سبحانه– ذلك اللطف، وآمنوا عنده، لاستحقوا الثواب على إيمانهم بقدر ما كانوا يستحقونه لو فعلوه مع عدمه.

وقد أثار هذا –كما قلنا– عدة إشكالات منها –على سبيل المثال– الاعتراض الذي أورده بشر بن المعتمر في قوله: لم منع الله ألطافه إذن عمن لم يؤمن؟ وكيف لا يكون في ذلك إلجاء، فإن كان في ذلك إلجاء فكيف يستحق نفس الثواب الذي يستحقه من آمن قبل أن يفعل به تلك اللطيفة؟

---

(1) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص266.

وهذا ذهب أبو علي الجبائي إلى القول بأن الله -سبحانه- "لم يدخر على عبادة شيئاً من الألطاف، فالله قد فعل بعباده ما هو أصلح لهم في دينهم، ولو كان في معلومه شيء يؤمنون عنده أو يصلحون به، ثم لم يفعله بهم، لكان مريداً إفسادهم"[1]. وهذا لا يعني أن ألطاف الله محدودة.

ومهما يكن الأمر فإن اللطف يدخل في مجالات عدة، فيعتبر في بعضها لطفاً، كما في التوفيق للإيمان وبعثة الرسل وتمهيد الأحكام والتنبيه على الطريق الأصوب؛ ويعتبر في البعض الآخر عقوبة، كالطبع والختم والوعيد وإقامة الحد والأمراض والآلام النازلة بمن يستحق العقوبة، ومن لا يستحقها، والنصر والخذلان...إلخ.

وهذه كلها أمور دعا إليها تحليل الألفاظ والمفهومات والاختلاف في تفسيرها، تبعاً للموقف الأصلي في المسائل الرئيسة الكبرى.

و- الآلام والعوض والتفضل:

يقول القاضي عبد الجبار: "اعلم أن شيخنا أبا علي -رحمه الله- يقول في الآلام إنها تقبح لكونها ظلماً"[2]، وذلك على وجوه منها: أن تتعرى من نفع ودفع ضرر واستحقاق، ومنها "أن يقترن بها الظن لبعض هذه الوجوه، فيغتم عند ذلك، فيقبح لمقارنة الغم لها. وذلك لأن عنده أن الظن نفسه لا يقتضي قبحها، وأنها تقبح لأنها تعرى من هذه الوجوه في ظنه وتقديره"[3]. ومنها ما "يقبح عنده لوقوعه على وجه يفوت معه استحقاق الحمد والشكر، وذلك نحو أن يكسر يد الغريق لتخليصه من الغرق، بعد بذله ذلك له، فإنه يقبح ممن حيث فوت على نفسه الشكر بما فعله من تخليصه من الغرق، لأنه لولا كسر يده لاستحق ذلك، وبكسر يده خرج عن الاستحقاق، فيقبح منه لهذا الوجه. ومتى خرجت الآلام عن هذه الوجوه كانت حسنة، لأنها إنما تخرج عنها بأن تحصل فيها منافع توفي عليها، أو دفع مضرة أو استحقاق"[4].

---

(1) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (المعتزلة)، مرجع سابق، ص299.

(2) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج13 (اللطف)، مصدر سابق، ص227.

(3) المصدر السابق، ص227.

(4) المصدر السابق، ص227.

وفي هذا خالف أبا علي ابنه أبو هاشم[*]، فالآلام تقع على شخصين:

الأول: ما لا يستحق العقوبة من المكلفين أو من غير المكلفين من الأطفال وغيرهم، فقد اختلف الجبائي وابنه في ذلك. فعند أبي علي "لا دليل يقطع به على أنه لطف، ويقول بحسن العوض". وعند أبي هاشم ابنه: "أنه لا يحسن إلا من حيث كان لطفاً، ولابد فيه من عوض"[1].

الثاني: من يستحق العقوبة. فعند أبي علي الجبائي "أنه عقوبة، وربما قال يجوز أن يكون عقوبة. وعند أبي هاشم أنه لطف، وذلك لأن كونه مستحقاً للعقوبة لا يوجب أن الألم النازل به من هذا القبيل، دون أن يعلم أن له صفة العقوبة، بأن يكون واقعاً على وجه الاستحقاق والإهانة، وأن يكون مستحقاً"[2].

وتجمع المعتزلة على "أن المحن والمصائب والآلام التي تلحق غير المكلفين، إنما هي للطف أو العوض أو للاثنين معاً. ذلك أن كل فعل لله يجب ألا يتنافى مع عدله، بل لا يكفي أن تكون جميع أفعاله غير متعارضة مع عدله، وإنما يجب أن تكون كذلك صادرة بمقتضى عدله"[3].

ويقول أبو علي الجبائي إن "الآلام تحسن منه -تعالى- للأعواض فقط، وإن لم يكن فيها مصلحة واعتبار، وعليه بنى آلام الأطفال، وإن كنا نجد أن المعتزلة قد اختلفت في ذلك على ثلاثة أقوال:

(*) عده أيضاً تقبح لوجهين: أحدهما: لأنها ظلم، والثاني: لأنها عبث، وإنما تكون ظلماً لتعريها من أمور أربعة: أحدها: النفع الموفى عليها، والثاني: دفع ضرر أعظم منها، والثالث: أن تكون مستحقة على جهة العقوبة، والرابع: أن يظن فيها أحد هذه الوجوه. للمزيد راجع: القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج13 (اللطف)، مصدر سابق، ص228.

(1) القاضي عبد الجبار: المصدر السابق، ص104.

(2) المصدر السابق، ص105.

(3) أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية، مرجع سابق، ص100.

القول الأول: "الله يؤلمهم لا لعلة، و لم يقولوا إنه يعوضهم من إيلامه إياهم، وأنكروا ذلك، وأنكروا أن يعذبهم في الآخرة"[1].

القول الثاني: "أن الله -سبحانه- يؤلمهم عبرة للبالغين، ثم يعوضهم، ولولا أنه يعوضهم لكان إيلامه إياهم ظلماً"[2].

القول الأخير هو قول أصحاب اللطف: "إنه آلمهم ليعوضهم، وقد يجوز أن يكون إعطاؤه إياهم ذلك العوض من غير ألم أصلح، وليس عليه أن يفعل الأصلح"[3].

وقد حكي عن الجباني الرجوع عن القول بأن الآلام تحسن منه -تعالى- للأعواض فقط، وإن لم يكن فيها مصلحة واعتبار، إلا أن القاضي عبد الجبار قد نفى ذلك.

أما عند أبي هاشم الجباني فإن ذلك يحسن بشرط العوض والاعتبار جميعاً. وهو "يقبح من حيث كان ظلماً وعبثاً، لا من حيث كان ضرراً، ولما "كان الظلم والعبث غير جائزين من الباري -سبحانه- فإن الألم لا يعتبر ظلماً ولا عبثاً على هذا الأساس، بل هو حسن لحسن العوض الذي ينشأ عنه، ويتألم الإنسان عندما يرغم على الخضوع لحكم جائر ظالم، فمن العدل أن ينال عوضاً عن هذا الألم.

ويفصل الجباني مذهبه في الأعواض في ضربين:

أحدهما أنه يقول: "يجوز التفضل بمثل الأعواض، غير أنه -تعالى-علم أنه لا ينفعه (عوض) إلا على ألم متقدم"[4]. ولكن هذا العوض يكون لوقت، ويقاس الألم الذي يكون قد تحمله الإنسان، فالعوض خلاف السعادة التي يتمتع بها أهل الجنة، ولا تقاس بآلامهم: بل هو ثواب لأفعالهم: وليس لها حد".

والثاني: أنه "إنما يحسن ذلك لأن العوض مستحق والتفضيل غير مستحق"[5].

---

(1) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص253.

(2) المصدر السابق، ص253.

(3) المصدر السابق، ص253.

(4) أبو الفتح الشهرستاني: الملل والنحل، مصدر سابق، ص97.

(5) المصدر السابق، ص97.

والثواب عنده ينفصل عن التفضل بأمرين:

الأول: "تعظيم وإجلال للمثاب يقترن بالنعيم.

والثاني: قدر زائد على التفضل، فلم يجب إذا إجراء العوض مجرى الثواب: لأنه لا يتميز عن التفضل بزيادة مقدار ولا بزيادة صفة"[1]. وقال أبو هاشم: "يحسن الابتداء بمثل (العوض) تفضلاً، والعوض منقطع غير دائم"[2]، خلافاً لأبي علي حيث ذكر أنه يستحق على طريق الدوام والأول الصحيح عندهم".

ويقول الجبائي "يجوز أن يقع (الانتصاف) من الله تعالى للمظلوم من الظالم بأعواض يتفضل بها عليه، إذا لم يكن للظالم على الله عوض لشيء ضره به"[3]. وزعم أبو هاشم أن "التفضل لا يقع به (انتصاف) لأن التفضل ليس يجب عليه"[4]. وقد اختلف أبو علي مع أبي هاشم في طريق العلم بحسن إيلام الله لعباده: أهو بالشرع أم بالعقل؟

أجاب أبو علي: "أنه يعلم شرعاً، وعند أبي هاشم أنه يعلم عقلاً، فإن الواحد منا يستحسن بكمال عقله ركوب البهائم في تعهدها، من سقيها وتحصيل العلف عليها"[5].

ومهما يكن فإن المعتزلة ترى أن الله لا يفعل الآلام لمجرد كونها مؤدية إلى عوض، وإنما كذلك لكونه لطفاً واعتباراً للمكلفين، فاللطف في ذبح البهائم كونها قربى إلى الله بما يناله من التقوى، كذلك اللطف بالمكلفين في آلام الأطفال وموتهم، من حيث كانت هذه الآلام محنة بوالديهم، فالله يعبد بالصبر، كما يعبد بالشكر...فآلام غير المكلفين بشيء راجع إلى التكليف، ومن ثم لا تخرج عن كونها حكمة، إنها قد تصرف عن القبيح، وتبعث على الواجب، فتكون بمنزلة العبادات الشرعية...ولما كان التكليف طريق نفع عظيم، فقد وجب الشكر والتسليم.

---

(1) المصدر السابق، ص97.

(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص494.

(3) الشهرستاني: الملل والنحل، مصدر سابق، ص97.

(4) القاضي عبد الجبار: فرق وطبقات المعتزلة، مصدر سابق، ص225.

(5) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص491.

ز- الصلاح[*] والأصلح[**]:

ومعنى هذا أن كل فعل من أفعال الله -تعالى- لا يخلو من الصلاح والخير"[1]. وعلى هذا "فالله لا يفعل بعباده إلا ما فيه صلاحهم"[2]، كما أنه "لا يقدر على أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم، ولا يقدر أن ينقص من نعيم أهل الجنة ذرة؛ لأن نعيمهم صلاح لهم، ونقصان ما فيه صلاحهم ظلم"[3]. والقول الأخير منسوب إلى إبراهيم النظام. وبيان هذه المسألة أن المعتزلة يقولون "بوجوب فعل الصلاح على الله -تعالى- بدلاً من فعل الفساد، وبوجوب فعل الأصلح بدلاً من فعل الصلاح؛ لأن الصلاح خير من الفساد، والأصلح خير من الصلاح"[4].

ويقول الشهرستاني في هذا، موضحاً ما اتفقت عليه المعتزلة، إن الله -تعالى- لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة ورعاية مصالح العباد. وأما الأصلح...في وجوبه خلاف عندهم". ويقول في موضع آخر: وهو يبين رأي المعتزلة في الأصلح: "إن الله لا يفعل بالعباد كلهم إلا ما هو أصلح لهم في دينهم، وأدعى لهم إلى العمل بما أمرهم به، وأنه لا يدخر عنهم شيئاً يعلم أنهم يحتاجون إليه في أداء ما كلفهم به"[5].

وهنا ثمة سؤال يطرح نفسه هو: هل الله مكلف بفعل الأصلح؟

---

[*] الصلاح ضد الفساد، وكل ما عري عن الفساد يسمى صلاحاً، وهو الفعل المتوجه إلى الغير من قوام العالم، وبقاء النوع عاجلاً، والمؤدي إلى السعادة السرمدية (الدائمة) آجلاً.

[**] الأصلح هو إذا كان هناك صلاحان وخيران، وكان أحدهما أقرب إلى الخير المطلق، فهو الأصلح. للمزيد راجع: أبو الفتح الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د ت، ص406.

[1] زهدي جار الله: المعتزلة، مرجع سابق، ص102.

[2] أبو منصور البغدادي: الفرق بين الفرق، مصدر سابق، ص115-116.

[3] أبو الحسن الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندي، مصدر سابق، ص21-25.

[4] عبد الوهاب إدريس أبو سليم: الجوهر الفريد في علم التوحيد، ط1، دار الكتب الوطنية، بنغازي، 1998م، ص119.

[5] عواد بن عبد الله المعتق: المعتزلة وأصولهم الخمسة، مرجع سابق، ص198.

تجيب المعتزلة بأن الله مكلف بفعل الأصلح، وأن الله -سبحانه- "لا يوصف بالقدرة على ترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح"[1]. فالحكمة في أعمال الله أنه -سبحانه- يفعل لا لينتفع -في نظرهم- وإنما لينفع غيره، ولما كان الله في غاية الحكمة، فهو لا يفعل إلا الأصلح. والمعتزلة توجبه على الله، لأن أصلح الأشياء، عندهم، هو الغاية، وقد فعله الله بعباده، ولا شيء يتوهم وراء الغاية ، فيحب أو لا يجب. وذهب بشر بن المعتمر ومن تابعه إلى أنه "لا يجب على الله رعاية الأصلح لعباده، لأن الأصلح لا غاية ولا نهاية له"[2]. وهذا يذهب أبو علي الجبائي إلى أن الله تعالى لم يدخر عن عباده شيئاً مما علم أنه إذا فعله بهم آمنوا بالطاعة والتوبة، فقد فعل بهم -سبحانه وتعالى- الصلاح والأصلح، لأنه -تعالى- قادر عالم جواد حكيم، لا يضره العطاء، ولا ينقص من خزائنه المنح، ولا يزيد في ملكه الادخار، وليس الأصلح هو الألذ، بل هو الأعود في العاقبة، والأصوب في العاجلة، وإن كان ذلك مؤلماً مكروهاً، كالمرض وشرب الأدوية.

وهذا يعني أنه لا شيء أصلح مما فعله الله بعباده، ولو كان هناك أصلح منه لفعله، لأنه لا يخلي بين عباده وبين الأصلح، حيث إنه الأحود في العاقبة والأنفع، ينظر إليها من حيث غايتها في نظرهم.

إلا أنهم اختلفوا فيما بينهم فذهبت معتزلة بغداد إلى أنه "يجب على الله مراعاة الصلاح والأصلح لعباده في الدين والدنيا"[3]. وذهب معتزلة البصرة إلى أنه "يجب ذلك على الله في الدين فقط"[4]. وهذه من المسائل التي تصدى فيها أهل السنة[5] للمعتزلة.

---

(1) القاضي عبد الجبار: فتن وطبقات المعتزلة، مصدر سابق، ص142.

(2) أبو الفتح الشهرستاني: نهاية الإقدام، مصدر سابق، ص398.

(3) عبد الهادي إدريس أبو اصبع: الجوهر الفريد في علم التوحيد، مرجع سابق، ص120.

(4) المرجع السابق، ص120.

(5) يقول ابن تيمية: إن أهل السنة يرون أن الله -سبحانه وتعالى- يفعل بالعباد ما فيه صلاحهم، لكن لا على سبيل الوجوب، أعني ما يوجه غيره عليه، أما ما يوجه على نفسه فإنه داخل في التفضل، لأنه تفضل بإيجابه ولو يوجبه أحد عليه، كما ترى المعتزلة، بل إنه -تعالى- يفعله تفضلاً . للمزيد راجع: عواد بن عبد الله المعتق: المعتزلة وأصولهم الخمسة، مرجع سابق، ص202.

وقد اشتهرت لدى مؤرخي الفرق تلك المناظرة التي دارت حول وجوب فعل الصلاح والأصلح على الله بين أبي علي الجبائي وأبي الحسن الأشعري، والتي كانت سبباً في تـرك الإمام الأشعري مذهب المعتزلة، وانضمامه إلى مذهب أهل السنة. ومضمون هذه المناظرة، كما رواها الأشعري في كتابه (مقالات الإسلاميين) أن الأشعري سأل شيخه أبـا علـي الجبائي عن ثلاثة إخوة: أحدهم كان مؤمناً براً تقياً، والثاني كان كافراً فاسـقاً شـقياً، والثالث كان صغيراً، فماتوا، فكيف حالهم؟ فقال الجبائي: أما الزاهد ففي الدرجات، وأما الكافر ففي الدركات، وأما الصغير فمن أهل السلامة؟ فقال الأشعري: إن أراد الصغير أن يذهب إلى درجات الزاهد، هل يؤذن له؟ فقال الجبائي: لا، لأنه يقال له: إن أخـاك إنمـا وصل إلى هذه الدرجات بسبب طاعاته الكثيرة، وليس لك طاعات. فقال الأشعري: فإن قال ذلك الصغير: التقصير ليس مني، فإنك ما أبقيتني ولا أقدرتني علـى الطاعـة؟ فقـال الجبائي: يقول الباري -جل وعلا- كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت: وصرت مسـتحقاً للعذاب الأليم، فراعيت مصلحتك. فقال الأشعري: فلو قـال الأخ الكـافر: يـا إلـه العالمين.. كما علمت حاله فقد علمت حالي، فلم راعيت مصلحته دوني؟ فقـال الجبـائي للأشعري: إنك مجنون. قال: لا، بل وقف حمار الشيخ في العقبة، وانقطع الجبائي"[1].

ولهذه المناظرة دلالة على أن "الله تعالى خص من شاء برحمته، وخص الآخر بعذابه"[2].

على أن الأشعري اضطر بعد ذلك إلى مفارقة مجلس الجبائي: واستمر على مخالفتـه. وقال في حطبة قوله: "إني نظرت فتكافأت عندي الأدلة: ولم يترجح عندي شـيء علـى شيء. ثم يقول: فاستهديت الله فهداني إلى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه، وانخلعت مـما كنت أعتقده"[3].

---

(1) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص285.

(2) المصدر السابق: ص285.

(3) أبو الفلاح الحنبلي: شذرات الذهب: ج7، دار إحياء التراث العربي، لبنان-بيروت، د ت، ص303.

2 – في الإنسانيات:

أ – الإنسان:

اشتهر المعتزلة لدى مؤرخي الفرق ومؤرخي الحضارة بأنهم أصحاب نزعة إنسانية. وحقيقة الأمر أننا نجد أن المعتزلة لم يتفقوا على تعريف واحد للإنسان، وإن كانوا يلتقون عند التكليف كصفة أساسية له. ولن نعرض لمفهوم الإنسان عند أهل الاعتزال كافة، وإنما سنكتفي بعرض ماهية الإنسان كما يراها بعضهم: من أمثال أبي الهذيل والنظام وبشر بن المعتمر وأبي علي الجبائي (شخصية الدراسة).

ذهب أبو الهذيل العلاف إلى أن الإنسان "هو الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان، ولم يجعل شعر الإنسان وظفره من الجملة التي وقع عليها اسم الإنسان. وكان يقول الفاعل هو أبعاض الإنسان مجتمعة"[1]. واحتج بقول الله -عز وجل-: ﴿خَلَقَ الإِنسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ﴾[2]، وبقوله -تعالى-: ﴿فَلْيَنظُرْ الإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ، خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ، يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾[3]. وهذا بلا شك " صفة للجسد، لا صفة للنفس، لأن الروح إنما تنفخ بعد تمام خلق الإنسان الذي هو الجسد"[4].

بينما يذهب النظام إلى أن الإنسان ليس البدن، كما ذهب أبو الهذيل؛ بل هو جسم لطيف متداخل لهذا الجسم الكثيف، مع قوله بأن الروح هي الحياة المشابكة لهذا الجسد، وأن هذا الجسد على سبيل المداخلة، وأنه جوهر واحد غير مختلف ولا متضاد"[5]. واحتج بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا، إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا، وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾[6]. وهذا بخلاف صفة النفس لا صفة الجسد، لأن الجسد موات، والفعالة هي النفس.

---

(1) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص187.

(2) سورة الرحمن: آية14 .

(3) سورة الطارق: آية6.

(4) ابن حزم: الملل والأهواء والنحل، مصدر سابق، ص65.

(5) أبو المنصور البغدادي: الفرق بين الفرق، مصدر سابق، ص135.

(6) سورة المعارج: آية21.

وكان أبو الهذيل يقول إن "حقيقة الإنسان هي الجسد، وكان النظام يرى أن حقيقة الإنسان هي الروح"[1].

أما بشر بن المعتمر فيقول بخلاف هذا: "إن الإنسان جسد وروح، وأنهما جميعاً إنسان، وأن الفعال هو الإنسان الذي هو جسد وروح"[2].

أما أبو علي الجبائي فيذهب إلى أن الإنسان هو "ما تكوّن من الصورة والبنية"، ويعني بالصورة الشكل البشري المعروف، ويدل بالبنية على تركيب الجسم الإنساني على نسق معين"[3].

وحينما اعترض عليه بأنه يمكن أن يكون التمثال كهيئة الإنسان وصورته، تدخل ابنه أبو هاشم فاشترط "اللحمية"، فلما قيل له إن ذلك ما لا يميز الإنسان عن الحيوان، أجاب على هذا الاعتراض بالقول: "إن تسمية الإنسان إنساناً تقع به التفرقة بينه وبين الحمار مثلاً، أما تعريف الإنسان بالناطق فإنه مما يخرج الآخرين منه، فلا يكون إنساناً"[4].

ب – الروح ، الحياة ، الحواس:

ذهب أبو الهذيل العلاف إلى "جواز سلب النفس أو الروح دون سلب الحياة، ما دامت أعضاء البدن سليمة"[5]. وكان يستدل على ذلك بقوله -تعالى-﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾[6]. ويذهب الجبائي إلى أن "الروح جسم، وأنها غير الحياة، والحياة عرض، ويعتل بقول أهل اللغة: خرجت روح الإنسان، وزعم أن الروح لا

---

(1) ابن حزم: الملل والنحل، مصدر سابق، ص65.

(2) هدى جار الله: المعتزلة، مرجع سابق، ص134-135.

(3) نجيب نصري نادر: مسألة المعرفة، مرجع سابق، ص75.

(4) علي سامي حشيم: الجاحظيان، مرجع سابق، ص182.

(5) سعد عبد الستار مبيوت: أبو رشيد النيسابوري وآراؤه الكلامية والفلسفية، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2006، ص316.

(6) سورة الزمر: آية42.

تجوز عليها الأعراض"[1]. وكان يقول ببقاء أعراض كثيرة: "وأن كل ما فعله الحي في نفسه مباشراً عن الأعراض فهو غير باق، وأن الباقي في الأعراض يبقى لا ببقاء"[2].

ويقول الجبائي في الحواس أنها "أجناس مختلفة، أي جنس السمع غير جنس البصر، وأن جنس الشم غير جنس الذوق، وهكذا جنس كل واحد من الحواس غير جنس الآخر. ومع أنها أجناس، فهي أعراض. ويظهر أن العرض عنده قد يكون جنساً. وهذا يكون الجنس والعرض عنده غير الجنس والعرض المنطقيين"[3]. وهذا ينفي الجبائي "أن يكون إدراك الملموس هو اللمس، وإدراك المذوق هو الذوق، وإدراك المشموم هو الشم"[4].

أما أبو الهذيل فيقول: "إن كل حاسة خلاف الحاسة الأخرى، ولا يقول هي مخالفة لها، لأن المخالف هو ما كان مخالفاً بخلاف"[5].

ج – البلوغ ، العقل ، العلم :

البلوغ في تعريف الجبائي "هو تكامل العقل. والعقل هو العلم. وسمي عقلاً لأن الإنسان يمنع نفسه به عما لا يمنع المجنون نفسه عنه. وهذا مأخوذ من عقال البعير. وإنما سمي عقاله عقالاً لأنه يمنع به"[6].

يظهر من هذا القول أن الجبائي يعرف البلوغ بأنه تكامل العقل، وهو العلم، فيمكن أن نقول إن الإنسان لا يكون بالغاً –عنده– إلا إذا تكامل علمه، وأصبح على درجة عظيمة من العلوم والمعارف.

وهكذا فالعلوم والمعارف كثيرة، منها ما يدرك اضطراراً، قبل تكامل العقل، بامتحان الأشياء واختبارها والنظر فيها، مثل تفكر الإنسان إذا شاهد الفيل أنه لا يمكن أن يدخل في

---

(1) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص304.

(2) المصدر السابق، ص304-305.

(3) علي مصطفى الغرابي: تاريخ الفرق الإسلامية، مرجع سابق، ص254.

(4) المرجع السابق، ص254.

(5) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص188.

(6) المصدر السابق، ص300.

حرفي إبرة. ومن هنا فإذا تكاملت هذه العلوم في الإنسان كان بالغاً. ومن لم يتحن الأشياء فيجوز أن يكمل الله له العقل، ويخلقه فيه ضرورة، فيكون بالغاً كامل العقل، مأموراً مكلفاً. ويذهب الجبائي إلى أن "تكليف الإنسان واجب على الله -سبحانه- وإن لم يوافقه في ذلك أغلب المعتزلة، غير أنهم يتفقون في وجوب إكمال الله الإنسان بالعقل، إذا كلفه"[1].

د - إرادة الإنسان وقصده:

"أجمعت المعتزلة، إلا الجبائي، على أن "الإنسان يريد أن يفعل، ويقصد إلى أن يفعل، وان إرادته لأن يفعل لا تكون مع مراده، ولا تكون إلا متقدمة للمراد"[2]. وزعم الجبائي "أن الإنسان إنما يقصد الفعل في حال كونه، وأن القصد لكونه الفعل لا يتقدم الفعل، وأن الإنسان لا يوصف بأنه في الحقيقة مريد أن يفعل، وزعم أن إرادة الباري مع مراده"[3]. ويبدو أن الجبائي هو وحده من قال إن "الإرادة التي هي قصد الفعل لا تكون قبل الفعل، وإنما هي معه مصاحبة له"[4]، حيث يحصل الفعل، ويكون محلاً للحكم الخلقي والشرعي.

ومع ذلك تكون الإرادة مع الفعل لا قبله، والإنسان عنده غير مريد، وإنما هو فقط له قصد وإرادة، يكونان مع الفعل لا قبله، وأنهما لا تأثير لهما في فعل من أفعاله، وأنه إذا وصف الإنسان بأنه مريد فإنما يكون ذلك على سبيل المجاز، لا على سبيل الحقيقة. وقد خالف الجبائي في هذا إجماع المعتزلة، لاعتقاده بأن الإنسان لا يقصد إلى الفعل إلا في حالة كونه.

هـ - الإيمان:

يذهب أكثر المعتزلة إلى أن الإيمان "ليس هو التصديق والاعتقاد القلبي وحده، بل هو كذلك أداء الواجبات، فمن صدق بأن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، من غير أن

---

(1) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (المعتزلة)، مرجع سابق، ص304.

(2) علي مصطفى الغرابي: تاريخ الفرق الإسلامية، مرجع سابق، ص256.

(3) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص418.

(4) علي فهمي خشيم: الخشبان، مرجع سابق، ص194.

يؤدي الأفعال الواجبة، لم يكن مؤمناً، فالإيمان عندهم معرفة بالقلب: وإقـرار باللـسان، وعمل بالجوارح، وأن كل عمل، فرضاً كان أو نفلاً، إيمان، وكلما ازداد الإنسان خـيراً ازداد إيماناً، وكلما عصى، نقص إيمانه"[1].

وكان واصل بن عطاء رأس الاعتزال يعتبر الإيمان "خصال خير، إذا جمعت سمي المـرء مؤمناً، وهو اسم مدح، فيكون الإيمان ميل مكتسب للخضوع عادة إلى الشريعة"[2]، لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾[3]، وما ورد في الحديث من مثل قوله ﷺ "لا إيمان لمن لا أمانة له، ولا دين لمن عهد له".

ومهما يكن من أمر الإيمان، فقد اختلفت آراء الفرق الإسلامية[*] في حقيقتـه أشـد الاختلاف، كما اختلف المعتزلة فيما بينهم في تحديد مفهوم الإيمان، وجاء هذا الخلاف في عدة أقوال:

منها قول أبي الهذيل العلاف، كما ذكره القاضي عبد الجبار: أن الإيمان عبـارة عـن "أداء الطاعات -الفرائض منها والنوافل- واجتناب المقبحات"[4].

---

(1) أحمد أمين: ضحى الإسلام، مرجع سابق، ص62.

(2) أثير نصري: فلسفة المعتزلة، مرجع سابق، ص106.

(3) سورة البقرة: آية143.

(*) منها مذهب الأشاعرة، فالإيمان عندهم هو "التصديق بالجنان". وأما القول باللسان والعمل بالأركـان ففروعه. فمن صدق بالقلب، أي أقر بوحدانية الله تعالى، واعترف بالرسل تصديقاً لهم فيما جاءوا به من عند الله -تعالى- بالقلب، صح إيمانه، حتى لو مات عليه في الحال كان مؤمناً ناجياً، ولا يخرج من الإيمان إلا بإنكار شيء من ذلك. أما الخوارج فقد زعموا أن لا واسطة بين الكفر والإيمان، فمن أقر ولم يعمل بما جاء به الإسلام كان كافراً.
مقابل هذا التطرف والغلو ظهرت فرقة المرجئة في نهاية طرف التفريط لتقول بأن الإيمان هـو التـصديق بالقلب فقط، أو بعبارة أخرى هو معرفة الله بقلبه، ولا غير بالمظير. فإن آمن بقلبه، فهو مؤمن مـسلم. ومن المرجئة من كان يرى أن الإيمان ركنان: تصديق بالقلب، وإقرار باللسان. والتصديق بالقلب وحده لا يكفي . والإقرار باللسان وحده لا يكفي، بل لابد منهما معاً، ليكون مؤمناً، لأن من صدق بقلبـه، وأعلن التكذيب بلسانه، لا يسمى مؤمناً. للمزيد راجع: قاسم حبيب جابر: الفلسفة والاعتـزال في نهج البلاغة، مرجع سابق، ص94-95.

(4) القاضي عبد الجبار الهمذاني: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص707.

أما النظام فعرف الإيمان "بأنه اجتناب الكبيرة، فهو يتطلب فعلاً من جانب الإنسان يبتعد بمقتضاه عن الكبيرة، وليس الإيمان في الصلاة، وإنما الإيمان ترك الكبائر"[1]. وقال هشام الفوطي: الإيمان جميع الطاعات، فرضها ونفلها، وهو على وجهين: إيمان بالله وإيمان لله. ولا يقال إنه إيمان بالله، فالإيمان بالله ما كان تركه كفراً بالله، والإيمان لله يكون تركه كفراً، ويكون تركه فسقاً ليس بكفر، نحو الصلاة والزكاة، فذلك إيمان لله، فمن تركه على الاستحلال كفر، ومن تركه على التحريم كان تركه فسقاً ليس بكفر، ومما هو إيمان لله عند هشام ما يكون تركه صغيراً ليس بفسق.

وقال آخرون: الإيمان اجتناب ما فيه الوعيد عندنا، وعند الله هو ما يلزم به الاسم، وما سوى ذلك فصغير مغفور باجتناب الكبير.

أما عند أبي علي الجبائي فالإيمان هو "ما فرضه الله على عباده من فروض. أما النوافل فلا تدخل في الإيمان. وكل خصلة من الخصال التي افترضها الله على عباده هي الإيمان بالله، وهي أيضاً إيمان بالله"[2]. ويفسر الجبائي الإيمان بأنه "اسم مدح، وهو عبارة عن خصال الخير التي إذا اجتمعت في شخص سمي بها مؤمناً". ومن ارتكب كبيرة فهو في الحال يسمى فاسقاً، لا مؤمناً ولا كافراً، وإن لم يتب ومات عليها فهو مخلد في النار"[3].

ومن هنا فالإيمان عند الجبائي وابنه "ليس اعتقاداً فقط، ولكنه الاعتقاد مع مجموعة الأعمال التي فرضها الله -سبحانه- على الإنسان. وعلى ذلك إذا لم يحقق الإنسان عملاً من أعماله، فقد انعدم جزء من إيمانه، ولهذا لا يصح أن يسمى الإنسان مؤمناً، لأن إيمانه قد نقص"[4].

---

(1) أثير نصري: فلسفة المعتزلة، مرجع سابق، ص105.

(2) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص298.

(3) القاضي عبد الجبار: فرق وطبقات المعتزلة، مصدر سابق، ص221.

(4) علي مصطفى المرائي: تاريخ الفرق الإسلامية، مرجع سابق، ص264.

ولا خلاف بين أبي علي وابنه في أن الإيمان عبارة "عن أداء الطاعات للفرائض دون النوافل، واجتناب المقباحات"[1]. ويحتج الجبائيان على منعهما أن تكون النوافل من الإيمان، بقولهما: "لو كانت النوافل من الإيمان لكان يجب إذا ترك المرء نافلة وأخل بها أن يكون تاركاً لبعض الإيمان، ويصير بذلك ناقص الإيمان غير كامله"[2]. وكان يفرق في الحكم بين أسماء اللغة وأسماء الدين: فأما أسماء اللغة فهي مشتقة من الأفعال، وتنقضي بانقضاء الأفعال. أما أسماء الدين "فيسمى بها الإنسان في حالة فعله وفي حالة انقضاء فعله". ونلاحظ هنا أن أهمية هذه التفرقة تظهر في مسألة التسمية بالإيمان: هل المؤمن الذي يرتكب معصية لا يزال مؤمناً، أو نسقط عنه صفة الإيمان بارتكابه المعصية؟ فيقول الجبائي: يسمى من ارتكب معصية مؤمناً، بما سبق له فعله من أعمال الإيمان، بمعنى أن الغالب على أحواله الإيمان[3]. وكان أبو علي الجبائي يزعم أيضاً أن اليهودي يمكن "أن يسمى مؤمناً بحسب أسماء اللغة، أما بحسب أسماء الدين فلا يعد مؤمناً، لأن الغالب على أفعاله ليس الإيمان، فهو مؤمن بحسب الاستعمال اللغوي حين يفعل فعلاً من أفعال الإيمان، ولكنه غير مؤمن بحسب الاستعمال الديني، لأن أغلب أفعاله لا تتفق مع الإيمان"[4].

وهذا تجديد قام به الجبائي في مسألة الأسماء والأحكام عند المعتزلة؛ إذ كانت المعتزلة بأسرها قبله، إلا الأصم[*]، "تنكر أن يكون الفاسق مؤمناً، وتقول إن الفاسق ليس مؤمناً ولا كافراً، وتسميه في منزلة بين المنزلتين، وتقول: في الفاسق بإيمان لا تسميه به مؤمناً، وفي اليهودي بإيمان لا تسميه به مؤمناً"[5].

---

(1) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص465.

(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص708.

(3) أبوالحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص269.

(4) المصدر السابق، ص299.

(*) قال: الإيمان جميع الطاعات، ومن عمل كبيرة ليس بكفر من أهل الملة، بل فاسق بفعله للكبيرة، لا كافر ولا منافق مؤمن بتوحيده، وبما فعل من طاعته. للمزيد راجع: أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص279.

(5) المصدر السابق، ص299.

وكان الجبائي يرى "أن من الذنوب صغائر وكبائر، وأن الصغائر يستحق غفرانها باجتناب الكبائر، وأن الكبائر تحبط الثواب على الإيمان، واجتناب الكبائر يحبط عقاب الصغائر. وكان يزعم أن العزم على الكبير كبير، والعزم على الصغير صغير، والعزم على الكفر كفر"[1]. ويؤيد أبا الهذيل بقوله: "في العازم أنه كالمقدم عليه"[2].

ونلاحظ أن أبا علي كان "يسوي بين العزم على الذنب وارتكاب الذنب بالفعل، من حيث صفة القبح، أي أنه يرى أن حكم النية حكم الفعل"[3].

3 ـ آراؤه في السياسة:

أ- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

هذا هو الأصل الخامس من أصول المعتزلة في الحقيقة ليس من اختراع المعتزلة، وإن كان لهم فيه رأي، بل يشترك فيه المسلمون عامة، فإن الله -تعالى- حض على ذلك في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة. منها قوله -سبحانه وتعالى- ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[4]. ويقول -عز وجل- ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾[5].

وأما الأحاديث النبوية فهي كثيرة منها ما ورد في صحيح مسلم عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان"[6]. وفي جملة ما نذكره من هذا أنه لا خلاف بين

---

(1) المصدر السابق، ص298.

(2) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص280.

(3) المصدر السابق، ص298.

(4) سورة آل عمران: آية 104.

(5) سورة الحج : آية 41.

(6) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، رواه مسلم.

المسلمين في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر(*)، ولكنهم مختلفون في مداه، فمنهم من رأى أن هذا الوجوب "يكفي فيه القلب واللسان إن قدر عليه، ولا يصح أن يُلجأ في ذلك إلى استعمال القوة باليد أو السيف"[1]. وهذا ما سار عليه أهل السنة وعلى رأسهم أحمد بن حنبل؛ إذ إن السيف عندهم لا يستعمل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ومنهم من رأى أن سل السيوف واجب، إذا لم يمكن دفع المنكر إلا بذلك. وهذا ما سار عليه المعتزلة والخوارج، بقولهم إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر "بالقلب إن كفى، وباللسان إن لم يكف القلب، وباليد إذا لم يفيا، وبالسيف إن لم تكف اليد"[2]، وذلك لقوله تعالى: "وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى، فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله"[3]، فالله أمر "بإصلاح ذات البين أولاً، ثم بعد بما يليه إلى أن انتهى إلى المقاتلة"[4].

ونلاحظ أن كتب الفرق لم تتوسع في شرح هذا الأصل للمعتزلة توسعها في الأصول الأربعة الأخرى، التي تشعب فيها الجدل وتفرع، ولعل مساسه بالسياسة هو الذي منعهم من ذلك؛ فهذا الأصل يحدد موقف الناس من الحكومة إذا ظلمت، ومن الخليفة أو الوالي إذا تعدى حدوده.

يقول القاضي عبد الجبار: لا خلاف بين المعتزلة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإنما الخلاف في ما إذا كان هذا يعلم عقلاً أم شرعاً. فذهب أبو علي "إلى أن ذلك

(*) يقول القاضي عبد الجبار: أما الأمر فهو قول القائل لمن دونه في الرتبة افعل، والنهي: هو قول القائل لمن دونه لا تفعل. أما المعروف فهو كل فعل عرف فاعله حسنه، أو دل عليه، ولهذا لا يقال في أفعال القديم تعالى معروف، لما لم يعرف حسنها ولا دل عليه. أما المنكر: فهو كل فعل عرف فاعله قبحه أو دل عليه، ولو وقع من الله تعالى القبيح لا يقال إنه منكر، لما لم يعرف قبحه ولا دل عليه. للمزيد راجع: القاضي عبد الجبار الهمذاني: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص741.

(1) أحمد أمين: ضحى الإسلام، مرجع سابق، ص64.

(2) المرجع السابق، ص65.

(3) سورة الحجرات: آية 9.

(4) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص741.

يعلم عقلاً"[1]، ويعلل ذلك بأنه لو لم يكن الطريق إلى وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر العقل، لكان يجب أن يكون المكلف مغرى بالقبيح، ويكون في الحكم كمن أبيح لـه ذلك، فليس يصح "ولأن ذلك يقتضي أن لا يجب واجب؛ ولا يقبح قبيح، إلا والطريق إلى وجوبه أو قبحه العقل، والإلزام أن يكون المكلف مغرى على القبيح وعلى الإخلال بما هو واجب، ويكون كأنه أبيح له ذلك"[2].

ويوضح أبو علي ذلك بأن "وجوب الصلاة وقبح الزنا إنما نعلمه شرعاً، ثم لم يقتض أن يكون المرء من قبل كان مغرى على القبيح أو الإخلال بالواجب، أو يكون في الحكم كمن أبيح له شيء من ذلك"[3]. فكيف تصح هذه العبارة، مع أن "الإباحة ليس المرجع فيها إلا إلى تعريف المكلف حسن الفعل، وأنه لا صفة له زائدة على حسنه، إما بخلق العلم الضروري، أو بنصب الأدلة، فكيف يصح إباحة ما ليس بمباح"[4].

ومما يقوله الجبائي أيضاً أنه قد ثبت أن الامتناع عن المنكر واجب، فيجب أن يكون المنع أيضاً واجباً، لأنه لا فرق في قضية العقل بينهما. أما أبو هاشم فيخالف أباه في أنه "لا يعلم عقلاً، إلا في موضع واحد، وهو أن يرى أحدنا غيره يظلم أحداً، فيلحقه بذلك غم؛ فإنه يجب عليه النهي، ودفعه دفعاً لذلك الضرر الذي لحقه من الغم عن نفسه، فأما فيما عدا هذا الموضوع فلا يجب إلا شرعاً"[5].

يقول القاضي عبد الجبار إن أبا هاشم يدل بذلك على أنه "إن وجب عقلاً، فإما أن يجب للنفع أو لدفع الضرر، ولا يجوز أن يجب للنفع، لأن طلب النفع لا يجب، فلأن لا يجب الإيجاب لأجله أولى، فليس إلا أن يكون وجوبه لدفع الضرر"[6]. والقاضي عبد الجبار

---

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص742.

(2) المصدر السابق، ص743.

(3) المصدر السابق، ص743.

(4) المصدر السابق، ص744.

(5) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص742.

(6) المصدر السابق، ص742.

يؤيد ما قاله أبو هاشم ويرى أنه المذهب الصحيح. إذا يعلق على أبي علي الجبائي بإجابته: لو كان الأمر على ما ذكرته لكان يجب كما يمتنع القديم تعالى عن هذه القبائح أن يمنعنا على ذلك؛ ويضطرنا إلى خلافه؛ ومعلوم خلاف ذلك، فثبت بهذه الجملة أن "الطريق إلى وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إنما هو السمع إلا في الموضوع الذي ذكرناه، على ما يقوله ابنه أبو هاشم"[1].

ويذكر القاضي عبد الجبار في موضع آخر أن المعروف على قسمين: أحدهما واجب، والآخر ليس بواجب. فالأمر بالواجب واجب، وبالنافلة نافلة. وهذا إنما أخذ عن أبي علي؛ لأن "المشايخ من السلف أطلقوا القول في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلى أن جاء شيخنا أبو علي، وقسم المعروف إلى هذين القسمين، وجعل الأمر بالواجب واجباً، وبالنافلة نافلة"[2]. ويؤيد هذا القاضي عبد الجبار لأن حال الأمر لا يزيد في الوجوب والحسن على حال المأمور به.

ب – الإمامة[*]:

اتصلت الإمامة اتصالاً وثيقاً بأصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذلك لأن أكثر ما يدخل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقوم بها إلا الأئمة؛ فمن طريق عقد الإمامة، فليس للمعتزلة رأي واحد، إذ يذهب بعضهم مذهب الشيعة في قولهم بأن لا إمامة إلا بالنص والتعيين؛ والبعض الآخر يذهب مذهب أهل السنة في قولهم إن الإمامة "تنعقد

---

(1) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين. مصدر سابق. ص376.

(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة. مصدر سابق. ص146.

(*) الإمامة هي الرياسة العامة لأمور الدين والدنيا. لشخص إنساني، نيابة عن النبي. فهي إذن خلافة السوق. وتقوم مقامها إلا في تلقي الوحي. وهذا ما يميز الإمام عن النبي. وكل ما دل على وجوب السوق، فهو دال على وجوب الإمامة، إذ إنها حجة الله على خلقه. فتضمنها الحكمة واللطف الإلهي لحفظ الناموس الإلهي عن التحريف والزوال، وتدبير الخلق ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾. وتكون بانعقاد رأي الأمة على اختيار من يكون لها إماماً في شؤون دينها ودنياها. للمزيد راجع: قاسم حسين حامد: نهج البلاغة. مرجع سابق. ص126.

بالاختيار، ويرون ضرورة أن يكون الإمام قرشياً، لأن أبا بكر رضي الله عنه، حين ادعى بحضرة الجماعة أن الإمامة في قريش لم ينكر عليه أحد"[1].

ومن قالوا إن الإمامة تثبت بالنص، اختلفوا بعد علي ﷺ ؛ وعلى قدر اختلافهم كانت فرقهم. وأما من قال إن الإمامة تثبت بالاختيار فقال بإمامة كل من اتفقت عليه الأمة، أو جماعة معتبر في الأمة.

وحسب رأي الجبائيين تنعقد الإمامة على اختيار من يكون لهم إماماً في شؤون الدين والدنيا. وقد اتفقا على أن "الشخصين إذا عقد لهما فإن الإمام هو من عقد لـه أولاً"[2]. وبينهما اختلاف في حالة اتفاق العقد لهما دفعة واحدة، فعند أبي هاشم "أنه لا تنعقد إمامة واحد منهما، كما في ولي النكاح، فلابد أن يعقد ثانياً لأحدهما. وقد قال أبو علي: إنه لو اتفق العقد لهما جميعاً في حالة واحدة، فإن الواجب أن يقرع بينهما"[3].

ويذهب أبو علي في موضع آخر إلى "أن الإمامة لا تصح بأقل من عقد خمسة رجال. وهذا القول قد تعلق فيه الجبائي بفعل عمر بن الخطاب في الشورى: إذ قلد ستة رجال وأمرهم أن يختاروا واحداً منهم. فصار الاختيار لخمسة فقط"[4]. وترى المعتزلة أن "الإمام بعد رسول الله ﷺ أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي، ثم من اختارته الأمة وعقدت له، ممن تخلق بأخلاقهم، وسار سيرتهم. ولهذا تراهم يعتقدون إمامة عمر بن عبد العزيز، لأنه سلك طريق الخلفاء الراشدين الأربعة"[5]. ونجد أن أغلب معتزلة البصرة يجعلون ترتيبهم في الفضل كأهل السنة في ترتيبهم في الخلافة، إلا واصلاً فقد كان يفضل علياً على عثمان، فلذلك سموه شعبا.

---

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص753.

(2) المصدر السابق، ص757.

(3) المصدر السابق، ص757.

(4) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص327.

(5) المصدر السابق، ص326.

أما رأي الجبائي في التفضيل بين الخلفاء الأربعة فهو غير واضح، إذ توقف في ذلك، وقال "ما من خصلة ومنقبة ذكرت في أحد هؤلاء الأربعة إلا ومثله مذكور لصاحبه. وهذا ما سار عليه ابنه أبو هاشم. وهذا ما يؤيده الشهرستاني في اللام على الإمامة لدى الجبائيين، فيقول إنهما "قد وافقا أهل السنة في الإمامة، وألفا بالاختيار، وأن الصحابة مترتبون في الفضل ترتيبهم في الإمامة"[1].

4 ـ وفاته:

ذكر ابن النديم في الفهرست أنه توفي في سنة ثلاث وثلاث مائة، "وأوصى إلى ابنه أبي هاشم بأن يدفنه في العسكر. فلما مات صلى عليه أهل العسكر، فأبى أبو هاشم إلا حمله إلى حيث ودفنه في مقبرة والدة أبي علي ووالدة أبي هاشم، ناحية بستان أبي علي"[2].

قال أبو الحسن "كنت أمر مع أبي علي بالغدوات إلى ذلك البستان، فإذا دخله بدأ بالقبور فدعا لأهلها"[3]. ويورد ابن خلكان أنه "توفي في شعبان سنة ثلاث وثلثمائة"[4].

---

(1) المصدر السابق، ص327.

(2) ابن النديم: الفهرست، ط3، دار المعرفة، 1988م، ص218.

(3) ابن المرتضى: المنية والأمل، مصدر سابق، ص174.

(4) ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج3، مصدر سابق، ص398.

الفصل الثالث
نظريتا اللطف الإلهي والإرادة الإنسانية

تمهيد

أولاً – حقيقة العدل

1 – العدل لغة واصطلاحاً

ثانياً – اللطف الإلهي عند أبي علي الجبائي

1– أنواع اللطف

2 – مقارنة اللطف والمفسدة

3– مظاهر اللطف

ثالثاً – الإرادة الإنسانية:

تمهيد

1 – حقيقة الفعل

2 – أحكام الفعل

3 – أفعال العباد

4 – الإرادة والمراد

تمهيد:

رأينا في الفصل الثاني من هذه الدراسة كيف ظهرت المعتزلة، وتعددت أسماؤها، وأشرنا إلى مناصرة بني العباس لهم، ومن ثم كان الحديث عن أبي علي الجبائي: حياته وأفكاره وتلاميذه وغير ذلك من الجوانب.

بعد حديثنا عن ظهور الاعتزال كمذهب، فإن حديثنا في هذا الفصل سيكون -إن شاء الله- عن نظريتي اللطف الإلهي والإرادة الإنسانية لدى المعتزلة بعامة، وأبي علي الجبائي بصفة خاصة.

وقبل أن نبدأ الحديث عن هاتين النظريتين لابد من الإشارة إلى أنه يجمعهما أصل واحد هو أصل العدل. ولتوضيح ذلك يحسن أن نعرف ما هي حقيقة العدل لدى المعتزلة.

أولاً - حقيقة العدل:

1 - تعريف العدل في اللغة:

العدل ضد الظلم: وهو من أسماء الله -تعالى- ومعناه عدم الجور في الحكم. يقول ابن منظور: "العدل ما قام في النفس أنه مستقيم، ومن أسمائه -تعالى- العدل، لأنه لا يميل به الهوى فيجور في الحكم"[1]. ويقول القاضي عبد الجبار "العدل في أصل اللغة هو مصدر عدل يعدل عدلاً، ثم قد يذكر ويراد به الفعل، وقد يذكر ويراد به الفاعل، فإذا وصف به الفعل فالمراد به كل فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به غيره أو ليضره"[2]. ويرى أن هذا التعريف يقتضي أن يكون خلق العالم من الله -تعالى- عدلاً، لأن هذا المعنى فيه. وليس كذلك، فالأولى تقول: هو توفير حق الغير واستيفاء الحق منه". أما وصف الفاعل به فيكون على طريق المبالغة كقولهم: "للصائم صوماً، وللراضي رضاً، وللصبور نوراً، وللعادل عدلاً، إلى غير ذلك. والمراد به هو فاعل هذه الأمور"[3].

---

(1) ابن منظور: لسان العرب، ج46، مصدر سابق، ص430.

(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص301.

(3) المصدر السابق، ص132.

ويقول في موضع آخر: إن حقيقة الفعل هو "ما وجد من جهة من كان قادراً عليه"[1].

2 – تعريف العدل في الاصطلاح:

يعني كون الأفعال كلها حسنة، وعدم الإخلال بالواجب: فإذا قيل إنه -تعالى- عدل، فالمراد به أن "أفعاله كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه"[2]. وهذا ما سار عليه أبو علي الجبائي، حيث ذكر "أن العدل هو كل فعل حسن"[3]، فالفعل الحسن وحده هو العدل، أما الفعل القبيح فليس بعدل. وعلى هذا تكون جميع أفعال الباري عدلاً: لأنها كلها حسنة، وليس فيها قبيح.

ويرد على هذا اعتراض هو أن أفعاله، إذا كانت كلها حسنة، فمن الفاعل لما يتصوره الإنسان قبيحاً. والأصل في الجواب عنه "أنا لا نعني أنه يحسن من جهة المرأى والمنظر، حتى يستحليه كل واحد، وإنما نريد أنه يحسن من جهة الحكمة: وهذه الصور كلها حسنة من جهة الحكمة: ولا يمتنع أن يكون الفعل حسناً من جهة المرأى والمنظر، قبيحاً من جهة الحكمة: كما أنه يكون حسناً من جهة الحكمة، قبيحاً من جهة المرأى والمنظر"[4]. وقد ضربوا لهذا مثالاً يتكون من صورة رجل يمشي مشية عرجاء في باب الخير، والآخر يمشي مستوياً في باب الظلم. فصورة الأول، وأن كانت مستقبحة، إلا أنها حسنة في حقيقتها، والأخرى بالعكس.

وبهذا المفهوم عندهم للعدل، تكاد تندرج تحته معظم نظريات وقضايا المعتزلة التي تفسر صلة الله بالإنسان: بل إن الأصول الثلاثة: المنزلة بين المنزلتين: الوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، متفرعة عن العدل، وداخلة تحته، ووصفه -تعالى- بأنه عدل: وذلك "كما قيل فيه -تعالى- إنه سلام، وإنه رجاء، وغياث، وجواد: لأن حقيقة ما ذكرناه

---

(1) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج6، التعديل والتجويز، مصدر سابق، ص5.

(2) القاضي: عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص132.

(3) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج13، اللطف، مصدر سابق، ص49.

(4) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص132.

هو الفعل، ولا يجوز أن يكون حقيقة لمن فعل ذلك الفعل، لأن الاسم الجاري على الفعل لا يستحقه من فَعَل ذلك الفعل على جهة الاشتقاق، لأن من حق الاسم المشتق من الفعل أن تتغير صيغته عن صيغة اسم الفعل"[1].

ويذهب بعض المعتزلة إلى أن العدل هو "ما يقضيه العقل من الحكمة، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة"[2]. وذكر أبو الحسين الخياط في كتابه الانتصار أن العدل هو إعطاء الله الإنسان الاختيار والقدرة على القيام بما كلفه به، وإعطاؤه عقلاً يدرك به الحسن والقبيح.

وحقيقة الأمر أن القول بأن الله -تعالى- عدل في أفعاله لم تنفرد به المعتزلة وحدها، لأن العدل من صفات الله -سبحانه وتعالى- التي تتعلق بأفعاله من جهة صلته بالإنسان. ولعل أقوال المعتزلة فيه راجعة إلى كونه أحد أصول مذهبهم. ومن خلال هذا الفهم للعدل نستنتج أنه -سبحانه- عادل، فلا يظلم مثقال ذرة: فأحكام الله لا جور فيها، بل دائرة بين الفضل والعدل، لأن الجور هو التصرف في ملك الغير بلا إذنه، ولا ملك لأحد مع الله. وإلى ذلك تشير الآية الكريمة لقوله تعالى: ﴿اللَّهَ لا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكُنْ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾[3].

وهذا المعنى يؤكد أن الظلم والجور منفيان عنه تعالى، لقوله: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾[4]. وقوله -سبحانه-: ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[5]. ويقول القاضي عبد الجبار إن "العدل نقيض الجور والظلم، وأن الظلم هو ما يفعله بغيره من المضار القبيحة، فيجب أن يكون العدل ما يفعله من المضار الحسنة"[6]. أما أبو الهذيل العلاف

---

(1) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج6: (التعديل والتجويز)، مصدر سابق، ص49.

(2) أبو الفتح الشهرستاني: الملل والنحل، مصدر سابق، ص63.

(3) سورة النساء: آية40.

(4) سورة فصلت: آية 46.

(5) سورة النحل: آية 118.

(6) القاضي عبد الجبار: فرق وطبقات المعتزلة، مرجع سابق، ص183.

فيذهب إلى أن الله لا يفعل الظلم، ولكن يقدر عليه. ويخالفه النظام في مفهومه للظلم، بقوله إنه -سبحانه- لا يفعله، ولا يقدر عليه. وقال "إنه -تعالى- لا يقدر على فعل الشر أصلاً"[1].

ويقول الشهرستاني: وأما العدل فعلى مذهب أهل السنة أن الله -تعالى- عدل في أفعاله، بمعنى أنه متصرف ملكه وملكه، يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد..ووضع الشيء موضعه، وهو التصرف في الملك عن مقتضى المشيئة والعلم، والظلم بضده، فلا يتصور منه جور في الحكم، وظلم في التصرف، ومهما يكن فإن المعتزلة متفقة على أن الله عادل لا يفعل الظلم، ولا يجور على عباده: "وإنما يريد لهم الخير، ولذلك حكموا بنفي القدر، وجعلوا الإنسان حراً في اختيار أفعاله، مسؤولاً عنها، فاعتبروا أنفسهم بذلك أنصار العدالة الإلهية"[2].

وعلى هذا فقد انتهى المعتزلة في بحثهم عن الله -عز وجل- إلى أنه عادل في حكمه، رؤوف بخلقه، ناظر لعباده، لا يرضى لعباده الكفر، ولا يريد ظلماً للعالمين، فهو لم يدخر عنهم شيئاً مما يعلم أنه إذا فعله بهم أتوا الطاعة والصلاح. ويشير القاضي عبد الجبار إلى هذا المعنى مؤكداً إياه بقوله "من خالف العدل، وأضاف إلى الله القبائح من ظلم وكذب وإظهار المعجزات على الكذابين، وتعذيب أطفال المشركين بذنوب آبائهم، والإخلال بالواجب فإنه يكفر"[3].

وعلى هذا فقد انتهى المعتزلة في بحثهم في العدل الإلهي إلى أن الله عادل، ويقضي عدله "بأنه ما دام قد كلف الإنسان فلا بد أن يجعل له قدرة وإرادة، بحيث يفعل الإنسان أفعاله المسؤول عنها، ولا يكون لله دخل في إتيانها، فالعباد خالقون لأفعالهم على الحقيقة، ومخترعون لها، وليس لله تعالى في أفعال العباد المكتسبة صنع ولا تقدير، لا بإيجاد ولا

---

(1) زهدي جار الله: المعتزلة، مرجع سابق، ص102.

(2) المرجع السابق، ص99.

(3) أبو منصور البغدادي: الفرق بين الفرق، مصدر سابق، ص134.

بنفي"[1]، فجميع ما يفعله الله بعباده عدل؛ بعد أن حمله الأمانة، ووهبه العقل، ومنحه الحرية. وقد رتبت المعتزلة على هذا الأصل الذي وصفوا به الفعل الإلهي جملة قضايا أوجبوها على الله -تعالى-، في مقدمتها مسألة اللطف الإلهي. وكلامهم فيه "يتركز على تعريفهم لله بأنه ذات كاملة، فهو لا يفعل إلا الأصح لعباده، ويطبق عدله على من يستحقه"[2]. ولا يقتضي اللطف الإلهي "من الإنسان إلا أن يكون مؤمناً بوجود إله واحد...وليس في اللطف الإلهي إنكار لوجود الشر؛ أو ملاشاة للحرية؛ بل على العكس؛ لقد أثبت المعتزلة ذلك كله وأكدوه"[3]، كما سيأتي بيانه إن شاء الله.

كذلك من المسائل والقضايا التي أثارها المعتزلة مما يتعلق بمبدأ العدل؛ وأدلوا بدلوهم فيها: مسألة الإرادة الإنسانية (القدر) "وهل الإنسان مخير في أفعاله أم مجبر؟ فقالوا بأن الله -تعالى- ليس له في أكساب العباد ولا الحيوانات صنع ولا تقدير، لا بإيجاد ولا بنفي"[4]، وأن الإنسان يمتلك الاختيار وحرية الإرادة في أفعاله؛ وذلك لأن القول بأن الإنسان مجبر في أفعاله يستلزم -حسب رأيهم- نسبة الظلم إلى الله -تعالى-؛ فما كان -تعالى- ليحاسب ويعاقب العبد على فعل شيء أجبره على فعله"[5].

تلك مقدمات لابد من الإشارة إليها بشيء من التفصيل؛ للتعرف على جوانب مبحث اللطف الإلهي والإرادة الإنسانية.

ثانياً ـ اللطف الإلهي عند أبي علي الجبائي:

ذهب أبو علي الجبائي في هذه المسألة إلى أن اللطف الإلهي على وجهين:

الوجه الأول: لطف يتعلق بالتكليف، وقد فعل الله بعباده غاية اللطف الذي عنده كانوا يؤمنون في غير إلجاء. ويقصد أبو علي بهذا بعث الرسل ونزول الكتب السماوية

---

(1) المصدر السابق، ص94.

(2) القاضي عبد الجبار: فرق وطبقات المعتزلة، مصدر سابق، ص147.

(3) أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية، مرجع سابق، ص82.

(4) واصل الربيعي: تاريخ المعتزلة (أفكارهم وعقائدهم)، مرجع سابق، ص43.

(5) المرجع السابق، ص43.

وإكمال العقل، بمعنى ما يقرب العبد إلى الطاعة، ويبعده عن المعصية. وقد يسمى هذا -كما عرفنا سابقاً- توفيقاً أو هداية، وليس اللطف فعلاً معيناً خاصاً، ولكن يقصد به أي فعل من الأفعال يكون المكلف عنده أقرب إلى اختيار الطاعة، واجتناب المعصية. ويصف الجبائي فعل اللطف بأنه الفعل الذي لولاه لما كان الإنسان قريباً إلى الطاعة، بعيداً عن المعصية، ومن ثم فإن هذا اللطف الذي يتم بمقتضاه التكليف، ويتم الحساب من ثواب أو عقاب، واجب عليه -سبحانه- لأنه مرتبط باللطف الإلهي.

والوجه الثاني: يصفه الجبائي بأنه "لطف يتعلق بزيادة الطاعات، هو أقرب إلى التوفيق، يمنحه الله لعباده المخلصين، فيزدادوا بذلك إيماناً، ويزيدهم عند ذلك ثواباً، وذلك غير واجب عليه -سبحانه- لأنه من الأفضل"[1].

وعلى هذين الوجهين يوصف الأمر الحدث بأنه لطف، وكلاهما "يرجع إلى معنى واحد، هو ما يدعو إلى الفعل"[2].

يفهم من كلام الجبائي فيما يتعلق بالوجه الأول أن اللطف هو هداية الله للإنسان، أي أنه يدله على الخير ويبينه له. وفي الوجه الثاني أنه هداية للمؤمنين، أي يكون تفضلاً من الله -تعالى- عليهم في الحياة الدنيا، ليهديهم في الآخرة إلى الجنة.

ويضيف القاضي عبد الجبار إلى ما ذكر أن "اللطف ليس بأكثر من أن يكون المرء عنده أقرب إلى أداء الواجبات، وترك القبيحات على وجه لولاه لما كان بهذه المثابة"[3].

واللطف قد يدخل فيه ما يكون من فعل العبد، أو يكون مقدمة له، "وقد يدخل فيه ما يكون من فعل الله -تعالى- كالآلام وغيرها"[4]. وإلى هذا يشير أبو علي... فيقول إن الله -سبحانه وتعالى- يمنح اللطف لعبده على الإيمان به، ولكنه يذكر "فيمن يعلم الباري تعالى من حاله إنه لو آمن مع (اللطف) لكان ثوابه أقل، لقلة مشقته، ولو آمن بلا لطف لكان

---

(1) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص296.

(2) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج13 (اللطف)، مصدر سابق، ص9.

(3) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص64.

(4) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج13 (اللطف)، مصدر سابق، ص1.

ثوابه أكثر لكثرة مشقته"[1]؛ إذ إنه لا يحسن منه أن يكلفه -الإنسان- إلا مع اللطف، وبذلك "يسوي بينه وبين من المعلوم من حاله أنه لا يفعل الطاعة على كل وجه إلا مع اللطف. ويقول: إذ لو كلفه مع عدم اللطف لوجب أن يكون مستفسداً حاله، غير مزيح لعلته"[2]، فالجبائي يرى أن رحمة الله بعباده لطف بهم، ولو فوتت عليهم الحظ الأكثر في الإثابة خير لهم وأحسن من مشاق التكاليف.

ونلاحظ أن المعتزلة تقول بأن من عرف الشريعة بواسطة اجتهاده ومشقته، كان من العدل أن يحصل على ثواب أكبر من الذي آمن بلطف من الله -تعالى- وذلك لأنهم يقولون إن العقل باستطاعته إدراك الشريعة، ثم إن الإنسان حر بعد ذلك في موافقتها أو مخالفتها. وهذا يعني أنهم يقولون بأن الله يمنح اللطف لمن اجتهد في الوصول إلى معرفة الشريعة: ولم يتمكن. وهذا القول هو ما يتفق أكثر مع مبادئهم، بخلاف القول بأن الله يمنح اللطف جزافاً لمن يشاء. ولكن لو صح هذا "فتكون حال من نال هذا اللطف أقل من حال من وصل إلى معرفة الشريعة بمشقته فقط"[3].

ويخالف أبو هاشم أبا علي في المقارنة بين الإيمان بلا لطف، حيث الثواب أكثر، لكثرة المشاق، وبين الإيمان مع اللطف، حيث قلة الثواب لقلة المشاق، فيقول: "يحسن من الله تعالى أن يكلفه الإيمان على استواء الوجهين بلا لطف"[4]، وقد جوز المعتزلة وقوع اللطف من الله -تعالى- للعباد، على أنه معونة لهم على إدراك حقائق التوحيد، ومعرفة الله تعالى وشكر نعمته، وتوفيق للقيام بالواجبات والتكاليف التي فرضها عليهم.

ويقول الشهرستاني إن القاضي عبد الجبار ذهب إلى "أن اللطف قد يسمى توفيقاً، وقد يسمى عصمة"[5]. ويكون اللطف توفيقاً حين يوافق فعل الطاعة، ويكون صاحبه موفقاً

---

(1) أبو الفتح الشهرستاني: الملل والنحل، مصدر سابق، ص96-97.

(2) المصدر السابق، ص97.

(3) البير نصري: فلسفة المعتزلة، ج2، مرجع سابق، ص124.

(4) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص364.

(5) راجع ص ( ) من البحث.

ويحصل هذا النوع من اللطف للصالحين ويكون اللطف عصمة، حين يمتنع معه وقوع فعل المعصية، على وجه الختم. وهذا النوع من اللطف خاص بالأنبياء.

1 ـ في معنى وصف اللطف بأنه توفيق:

يستعمل المعتزلة التوفيق فيما اختار عنده الطاعة، ولم يستعملوه فيما اختار عنده القبيح أو المباح: فقد "يكون لطفاً في الامتناع من القبيح في أن لا يفعله: وكما إذا وافق اللطف وجود اختيار المكلف للطاعة، فيوصف ذلك بأنه توفيق"[1]. "لأنها وافقته في الوجود والوقوع على وجه لولاه لم تحصل هذه الموافقة"[2]. ثم يبين لنا أبو علي الجبائي في معنى وصف اللطف بأنه توفيق، فيقول: "أي توفيق الإنسان للإتيان، وقد يفعل بالكافر فيؤمن: أعني الكافر الذي علم أنه يؤمن: أما من علم أنه لا يؤمن...فإنه لا لطف عند الله -سبحانه وتعالى- بوصف القدرة على أن يفعله له فيؤمن"[3]، خالفاً في ذلك من يقول بأن لا غاية لألطاف الله كالنظام مثلاً. وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: فإن قيل: هل جعلتم التوفيق اسماً للقدرة؟ قيل له: أما في جهة الاسم، "فإن من جعل هذا الاسم للقدرة واعتقد أنها موجبة، ثم وصفها بأنها لطف وتوفيق، فهو خارج عن اللغة والمعقول...وذلك أن المعقول من اللطف ما يكون المكلف عنده أقرب: لا ما عنده يجب أن يكون فاعلاً لا محالة: ومحال ألا يكون فاعلاً: ولذلك يستعملون هذه اللفظة في الرفق والمعونة"[4].

وأما من جهة المعنى "أنه لا سبيل لهم إلى إثبات اللطف والدواعي، لأن على قولهم بخلق الأفعال وإثبات القدرة الموجبة، المكلف مصرف في الفعل وفي إرادة الفعل"[5].

والقاضي هنا يضرب لنا مثلاً متعلقاً بهذا فيقول: "كما أن الحي مصرف فيما يحدث فيه من حركات عروقه ومرضه وشيبوته"[6]. ويذهب الأشعري إلى أن التوفيق ينسب إلى الله

---

(1) القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن، مصدر سابق، ص735.

(2) المصدر السابق، ص735.

(3) علي فهمي خشيم: الخالديان، مرجع سابق، ص132.

(4) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج13 (اللطف)، مصدر سابق، ص13.

(5) المصدر السابق، ص13.

(6) المصدر السابق، ص13.

-تعالى- نسبة واحدة، على جهة واحدة، وبذلك فالتوفيق من الله تعالى خلق القدرة الخاصة على الطاعة، والفعل، إذا كانت عنده مع الفعل، وهي تتجدد ساعة تلو الأخرى، فلكل فعل قدرة خاصة. والقدرة على الطاعة صالحة لها دون ضدها من المعصية. ومن ثم فإن التوفيق يخلق تلك القدرة المتفقة مع الفعل.

هذا ويذكر أبو الحسن الأشعري أن التوفيق ينقسم إلى قسمين: عموم وخصوص، وذلك على عموم الخلق وخصوصهم. فعموم الخلق "في توفيق الله -تعالى- الشامل لجميعهم، وذلك كتنصيب الأدلة والأقدار وإرسال الرسل وتسهيل الطرق لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل"[1]. وخصوص الخلق "في توفيق الله الخاص لمن علم منه الهداية وإرادته الاستقامة، وذلك أصناف لا تحصى، وألطاف لا تستقصى، تبتدئ من كمال الاعتدال في المزاج"[2]. وهو على وجهين: الأول من جهة الطبيعة طبعاً، والثاني من جهة الشريعة خلافاً. وهذا "في النطفة الحاصلة من الأبوين وعلتها النقش الأول من السعادة والشقاوة"[3]. يدل على ذلك قول الرسول ﷺ "السعيد من سعد في بطن أمه، والشقي من شقي في بطن أمه"[*]. ومن ثم فإن التربية من الأبوين والمعلم وأهل البلد معونة أخرى، ربما تغير الاعتدال من النقص إلى الكمال والعكس. وعلة النقش الثاني هي من الفطرة والاحتيال. يدل على ذلك قول النبي ﷺ: فطر الله العباد على معرفته: فاجتالهم الشياطين.

واضح من النص السابق أن كل مولود يولد على الفطرة فأبواه مسؤولان عنه حتى حالة بلوغه وكمال عقله. وكمال العقل يحتاج إلى قوى استمداد من التوفيق، وذلك مزلة الأقدام، ومحرة الأفلام، فالتوفيق فيها من الله أن "لا يكله إلى نفسه فما هي عليها من الاستقلال والاستبداد والخذلان: أن يخذله ويكله إلى نفسه وحوله وقوته. وعن هذا كان

---

(1) عبد الكريم الشهرستاني: نهاية الإقدام، مصدر سابق، ص412.

(2) المصدر السابق، ص412.

(3) المصدر السابق، ص412.

(*) رواه سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن عائشة رضي الله عنها.

التبري من الحول والقوة بقولهم لا حول ولا قوة إلا بالله، واجباً في كل حال. والفطرة هي الاحتياج إلى الله تعالى والتسليم لله والتوكل على الله؛ إذ لا حول ولا قوة إلا بالله"[1].

هذا من ناحية الأشاعرة، أما أهل السنة فيرون أنه إذا كان الخالق للعبد وعمله هو الله -سبحانه وتعالى- فإنه -عز وجل- هو الموفق لعبده المؤمن المطيع لطاعته. والتوفيق، كما فسره إمام الحرمين، هو سلامة الأسباب والآلات. والمراد من الأسباب الأشياء التي تكون حاملة على الفعل. والمراد من الآلات الأشياء التي تحصل بها الإعانة على الفعل، فالماء الذي يتوضأ به من الأسباب العرفية للصلاة، والأعضاء التي تحاول بها الطاعة آلات لها.

نلاحظ أن القول بإثبات اللطف من الله تعالى للعباد محل اتفاق بين أهل السنة والمعتزلة، لكنهم اختلفوا من جهة كونه واجباً على الله للعباد أم تفضلاً منه -سبحانه- عليهم.

فيذهب أهل السنة إلى أن اللطف ليس بواجب على الله للعباد، بل هو تفضل يفعله بمن يشاء من خلقه. ومما يدل على أنه تفضل قوله تعالى: ﴿وَلَوْلا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلا﴾[2]. فهذا الفضل الذي فعله الله بالمؤمنين، والذي بسببه لم يتبعوا الشياطين، هو اللطف، وقوله تعالى: ﴿فَاطَّلَعَ فَرَآهُ فِي سَوَاءِ الْجَحِيمِ، قَالَ تَاللَّهِ إِنْ كِدْتَ لَتُرْدِينِ، وَلَوْلا نِعْمَةُ رَبِّي لَكُنْتُ مِنَ الْمُحْضَرِينَ﴾[3]. فهذه النعمة التي بسببها نجى المؤمنين من النار هي اللطف. وهذا فإن اللطف عندهم ليس بواجب، بل هو تفضل منه -سبحانه- وهو ما يسمى بالتوفيق إلى فعل الخير، واجتناب الشر.

أما المعتزلة فذهبوا إلى وجوب اللطف على الله لعباده، فيقول أبو علي إنه إذا كان اللطف بمعنى التوفيق هو زيادة الطاعات، حتى يزداد العباد ثواباً، فإنه لا غاية له عنده، وإن كان غير واجب عليه -سبحانه- بعكس ما إذا كان لطفاً في التكليف، فهو واجب عليه، وهو جهة لحسن التكليف إذ لو لم يفعله تعالى لدل على أنه لم يرد من المكلف فعل ما كلف به.

---

(1) المنتقى السابق، ص413.

(2) سورة النساء : الآية 83.

(3) سورة الصافات: آيات 55، 56، 57.

يقول زهدي جار الله: "وردت في القرآن آيات كثيرة تحمل معنى الهداية من الله لخلقه، والتوفيق والإضلال وأمثالها، وهو كلام على طرفي الغلو والتقصير، واعتقدوا أن مثل هذه الآيات مناقضة لمبدأ العدل الإلهي، وفكرة الحرية الفردية، فقالوا في الهداية إنها على معنى التسمية والحكم وإبانة الحق والإرشاد، وليس له -تعالى- في نظرهم في هداية القلوب شيء. وقالوا في التوفيق إنه من الله تعالى "إظهار الآيات في خلقه الدالة على وحدانيته، وإبداع العقل والسمع والبصر في الإنسان، وإرسال الرسل وإنزال الكتب لطفاً منه تعالى، وتنبيهاً للعقلاء من غفلتهم"[1]. وإذا فعل ذلك فقد "وفق وهدى وأوضح السبيل، وبين المحجة، وألزم الحجة، وليس يحتاج في كل فعل ومعرفة إلى توفيق مجرد، وتسديد منجز، بل التوفيق عام، وهو سابق على الفعل"[2].

أما الإضلال فتأويله على قولين: الأول "أن يقال أضل عبداً، بمعنى أسماه ضالاً أو أخبر أنه ضال، والثاني على معنى أنه جازاه على ضلاله"[3].

2 - في معنى وصف اللطف بأنه عصمة:

العصمة عبارة عن الأمر الذي عنده لا يفعل المكلف القبيح على وجه لولاه لاختاره، فيوصف بأنه عصمة، من حيث امتنع عنده ولأجله، واستعمل ذلك في الشر دون الخير. ومتى حدث اللطف ولم "يحصل منه الامتناع لم يوصف بأنه عصمة"[4]. وهذا ينطبق على ما قلناه في التوفيق، ومن ثم فالعصمة توصف بأنها لطف، ولا نصف اللطف بأنه عصمة، إلا عند مجانبة المعصية، والبعد عنها. وقد نصفه قبل ذلك بأنه لطف. ويقول القاضي عبد الجبار: فإن قيل "يجب على هذا القول أن يكون كل مكلف معصوماً موفقاً"[5]، لأن هذا القول يدل على أن الله -سبحانه- لابد من أن يزيح علل المكلفين في الألطاف، فهذا القول

---

(1) أبو الفتح الشهرستاني: نهاية الأقدام، مصدر سابق، ص411.

(2) المصدر السابق، ص411.

(3) زهدي جار الله: المعتزلة، مرجع سابق، ص101.

(4) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج13 (اللطف)، مصدر سابق، ص15.

(5) المصدر السابق، ص15.

مرفوض عند المسلمين عامة، وعند أهل الكلام خاصة، لأنهم يصفون الأنبياء -صلوات الله عليهم- بذلك دون غيرهم، وبذلك تذهب المعتزلة وجماعة من الشيعة إلى القول "بوجوب النبوات عقلاً من جهة اللطف"[1].

وبذلك نستطيع القول إن تعيين النبي حق من حقوق الله تعالى ولطف من ألطافه، لا ينازعه فيه منازع من خلقه. ومما قاله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا، وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا﴾[2]. ولله الحيرة في ذلك، يختار من يشاء، ممن يشاء، لقوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[3]. "فالنبي هو المعبر عن إرادة الله تعالى، ووجوده ضروري لإرشاد الناس إلى ما فيه صلاحهم في الدارين، ولتأكيد نبوته وإثباتها في نفوس البشر، أيده الله بالمعجزات وبالعصمة في تلقي الوحي، ونشر التبليغ"[4].

ويظهر لنا أنهم يختلفون في عصمة الإمام، والدليل على هذا أنه "لا يمتنع في المعلوم أن يكون لبعض المكلفين من الألطاف ما يكون لبعض بأن يعلم أنه لا يختار ما كلف على وجه"[5]. ويقول القاضي عبد الجبار: فمن هذا حاله لا يوصف بأنه معصوم وموفق؛ إلا من جهة التوسع، علماً بأن هذا له لطف قد يكون لبعض الطاعات دون بعض، وفي "المكلفين من يلطف له، لكنه لا يعتصم به، بأن تغلب دواعي الفساد عليه...فكيف يلزمنا، على ما ذكرناه في العصمة والتوفيق، أن نصف بهما كل مكلف"[6]. ولقد "أوجب المتكلمون العصمة في الكبائر، وأصبحت عصمة الأنبياء أحد موضوعات علم الكلام"[7].

---

(1) أبو الفتح الشهرستاني: نهاية الأقدام، مصدر سابق، ص412.

(2) سورة الأحزاب: الآيتان 45، 46.

(3) سورة القصص: الآية 68.

(4) قاسم حبيب جابر: فتح البلاغة، مرجع سابق، ص121.

(5) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج13 (اللطف)، مصدر سابق، ص15.

(6) المصدر السابق، ص15.

(7) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (المعتزلة)، مرجع سابق، ص46.

ويذكر الشهرستاني في عصمة الأنبياء: "ليس النبي موكولاً إلى نفسه طرفة عين؛ إذ لا ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى؛ وتلك هي العصمة الإلهية"[1]، وهو هنا يجعل عصمة النبي فضلاً ذاتياً يميز النبي عن سائر البشر، ويبين لنا أبو علي الجبائي رأيه في عصمة الأنبياء فيقول إن الأنبياء معصومون عن الذنوب، كبائرها وصغائرها، إذ نجده يمنع القصد إلى الذنب أو الخطأ، إلا على تأويل. ويقول الأيجي إن أكثر المعتزلة ذهبوا إلى القول بجواز الصغائر عمداً على الأنبياء، باستثناء أبي علي الجبائي الذي ذهب إلى القول "بعدم جواز صدور الصغائر من الأنبياء، إلا عن طريق السهو أو الخطأ في التأويل"[2].

وذهب القاضي عبد الجبار إلى القول بتنزيه الأنبياء عن الصغائر والكبائر، إلا أنه أشار إلى إمكان وقوع الخطأ منهم في غير الرسالة، وهو بذلك يخالف ما ذهب إليه الجبائي والجاحظ، حيث ذكر الأخير أن "المعارف ضرورية، فلا يعطي الله أحداً إلا بعد العلم بما نهاه عنه، فقد قال إن الأنبياء اعتمدوا المعاصي، ووقعوها على غير تأويل، ومع العلم بأن الله قد نهى عنها"[3]. ومعنى ذلك أنه نفى العصمة عن الأنبياء، مخالفاً لما ذهب إليه أكثر المعتزلة، الذين قالوا بأن ذنوب الأنبياء خطأ من جهة التأويل والسهو، ولا يجوز عليهم أن يفعلوا قصداً ما علموا أنه ذنب، بينما يذهب النظام إلى أنه "لا يجوز عليهم السهو والنسيان، ويعاتبون على ذلك، لأن واجبهم المبالغة في التيقظ"[4].

أما مذهب الباقلاني، وهو من الأشاعرة، في ذلك فهو أن "الأنبياء معصومون في زمان النبوة عن الكبائر والصغائر بالعمد، أما على سبل السهو فهو جائز"[5]. وهذا بخلاف ما ذهب إليه الإيجي حيث ذكر أن الأنبياء معصومون عن تعمد الكذب فيما "دلت المعجزة

---

(1) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (الأشاعرة)، مرجع سابق، ص255.

(2) عبد الرحمن الأيجي: المواقف، ج2، مصدر سابق، ص429.

(3) زهدي جار الله: المعتزلة ، مرجع سابق، ص148.

(4) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (الأشاعرة)، مرجع سابق، ص319.

(5) المرجع السابق، ص319.

على صدقهم فيه، كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله، وهم معصومون في الكبائر مطلقاً، وعن الصغائر عمداً"[1].

وأجمعت المعتزلة على أن النبي معصوم من الخطأ، وذلك بقولهم إنه لا يجوز أن يبعث الله نبياً يكفر ويرتكب الكبيرة، ولا يجوز أن يبعث نبياً كان كافراً أو فاسقاً. ويقول الخياط إنهم "أجازوا وقوع الصغائر منهم، دون أن يتوجب عليهم وعيد"[2].

نلاحظ أن موقف المعتزلة بصدد عصمة الأنبياء هو تنزيه لهم مما ذهب إليه الأشاعرة، وأن موقف أبي علي الجبائي في مسألة عصمة الأنبياء من ارتكاب الذنوب، كبيرها وصغيرها، موقف متشدد، وهو يدل على "عنايته بأن يسمو النبي عن سائر البشر الخطائين، حتى لا يكون هناك مجال للطعن في رسالتهم أو في ما يأتون به من وحي وتشريع"[3].

ويعلق علي فهمي خشيم على هذا بقوله: "أحسب أن في هذا تعديلاً لمذهب متقدمي المعتزلة الذين كانوا يقولون بجواز الخطأ من الرسل؛ وإن كان لا يعتبر هذا الخطأ ذنباً كبيراً يعاقب عليه"[4]. وهذا ما تمسك به ابنه أبو هاشم. وفي هذا مخالفة لمذهب المعتزلة بشكل عام، حيث ذكروا أن "الله لم يخص الأنبياء والملائكة بشيء من التوفيق والعصمة: ولا بشيء من نعم الدين دون سائر المكلفين"[5].

وقد استخدمت الشيعة فكرة اللطف الإلهي للتدليل على الضرورة الفعلية لوجود الإمام، مستندين في ذلك إلى أنه لما كانت بعثة الأنبياء لطفاً من الله ، كان وجود الإمام كذلك؛ إذ لا يختص الله بلطفه زماناً دون زمان.

وقد أنكر القاضي عبد الجبار ذلك على الشيعة بقوله: "لا تتعلق الإمامة بجوهر التكليف، حتى يجب اللطف الإلهي بوجود الإمام، والله قد وضع المكلف في الموقف الذي

---

(1) المرجع السابق، ص381.

(2) أبو الحسن الخياط: الانتصار، مصدر سابق، ص71.

(3) علي فهمي خشيم: الجبائيان، مرجع سابق، ص253.

(4) المرجع السابق، ص253.

(5) المرجع السابق، ص253.

يتم به تكليفه، فأزاح علته من حيث القدرة على التأمل والنظر، ووهبه العقل.فلا حاجة به إلى الإمام لمعرفة الله وعدله"[1]. وواضح من تعليقه هذا أن العصمة واجبة. و لم يشترطها إلا الشيعة. ومن الآيات الدالة على ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[2]، أي أنها نزلت في أهل البيت عليهم السلام، وهي واضحة في عصمتهم عن المعاصي، فلفظ العصمة يحمل في معناه اللغوي التجرد عدم الوقوع في "الخطأ والزلل والمعصية، ولم يعرف عن الإمام علي -رضي الله عنه- أنه أخطأ في تصوره، أو وقع في زلة، أو عصى الله في شيء"[3]، بحيث لا يترك واجباً، ولا يفعل محرماً، مع قدرته على الترك والفعل. ويكون بذلك قد بلغ من التقوى ما لا تتغلب عليه الشهوات والأهواء. وكما بلغ من العلم بالشريعة الحد الذي لا يخطئ معه أبداً. ويسوق لنا القاضي عبد الجبار بياناً له فيمن قال في العصمة إنها المنع من الإقدام على القبيح: فقوله في هذا أنه باطل، لأن "المنع إذا أوجب عنده على كل وجه أنه لا يقع القبيح، زال اختيار المكلف فيه، وخرج من أن يكون ممتنعاً لأجل ما قيل إنه عصمة، بل يجب كونه ممتنعاً لأنه لم تفعل فيه القدرة والتمكين"[4].

من هذا العرض يظهر لنا أن "العبد لا شبهة في أنه يوصف بالقدرة، بأنه قادر قوي مستطيع ... ولأجل العلم والعقل بأنه عاقل عالم. فأما من حيث بين له ودل فإن يوصف بأنه مدلول، وبأنه مبين له، وبوصف من حيث لطف به بأنه ملطوف له، وكذلك التوفيق والعصمة بأنه موفق معصوم"[5]. فأما وصفه بأنه موفق "فعلى جهة الإطلاق، لا يستعمل إلا المطيع المجانب للكبائر، وكذلك وصفه بأنه معصوم...وإلا أن يقيد، وألا يستعمل ذلك في كل مكلف، فيقال إنه موفق في كيت وكيت، فيخص بالذكر فعل دون فعل"[6].

---

(1) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (المعتزلة)، مرجع سابق، ص346.

(2) سورة الأحزاب: الآية 33.

(3) قاسم حبيب جابر: فجر البلاغة، مرجع سابق، ص126.

(4) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج13 (اللطف)، مصدر سابق، ص17.

(5) القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن، مصدر سابق، ص736.

(6) المصدر السابق، ص737.

وكان كذلك لأنه قد ثبت في هذه الأسماء التوفيق والعصمة أنها جارية على طريق المدح، فلا يجوز أن تستعمل في أهل الذم، كما لا يجوز أن يوصف العبد بأنه مؤمن فاضل يرتقي؛ إلا إذا كان من أهل المدح، ولا يوصف قبل اختياره الطاعة بأنه موفق، لما بيناه في حد التوفيق، وإن وصف بأنه ملطوف له، إذا تقدم اللطف. وكذلك "فقبل إخلاله بالمعصية لا يوصف بأنه معصوم، وإن وصف بأنه ملطوف له"[1].

3 ـ في معنى وصف اللطف بأنه إزاحة لعلة[*] المكلف:

قد يوصف اللطف بأنه إزاحة لعلة المكلف من طريق اختياره للطاعة، أي إزاحة الموانع والعقبات التي تحول بينه وبين فعل الطاعة، وذلك أن الوصول إلى الثواب والهروب من العقاب، لابد فيه من إزاحة العلة، أي لا بد فيه من اللطف.

وحقيقة التكليف لغة "مأخوذ من الكلفة، وهي التعب والمشقة، ثم أطلق في الشرع على الأمر والنهي، لأن المأمور بالفعل يفعل ما أمر به على كلفة ومشقة، من غير أن يدعوه إليه طبعه"[2].

يقول القاضي عبد الجبار إن التكليف هو "الأمر بما على المرء فيه كلفة، وأنه إرادة فعل للشيء الذي فيه كلفة ومشقة على المأمور به"[3]. والتكليف عند الجبائي أن يفرض على الإنسان "واجبات تجاه الخالق وتجاه نفسه والعالم، فلا بد أن يكون هناك قسط من الحرية لهذا الإنسان، حتى يمكن تحقيق المسؤولية الإنسانية في الدنيا والآخرة"[4]. ويفهم منه أن

---

(1) المصدر السابق، ص737.

(*) العلة عند أبي علي الجبائي علتان: علة قبل المعلوم، وهي متقدمة بوقت واحد، وما جاز أن يتقدم الشيء أكثر من وقت واحد، فليس بعلة له، ولا يجوز أن يكون علة له. وعلة أخرى تكون مع معلولها كالضرب والألم وما أشبه ذلك. للمزيد راجع: أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص308.

(2) عبد القاهر البغدادي: أصول الدين، مصدر سابق، ص207.

(3) سيد عبد الستار عيهوب: أبو رشيد النيسابوري وآراؤه الكلامية والفلسفية. مرجع سابق، ص149.

(4) علي فهمي خشيم: الجبائيان، مرجع سابق، ص202.

الإنسان لا يجوز تكليفه إلا إذا تكامل عقله، وأصبح مع تكامل عقله قوياً على اكتساب العلم بالله، مدركاً أنه لو ترك النظر فسيعاقبه الله، أو يدله على ذلك ملك أو رسول.

ويرى القاضي عبد الجبار أن أبا علي الجبائي وغيره من المعتزلة المتقدمين قد استعملوا ذلك في الألطاف على حد استعمالهم له في التمكين، فيقول: "الوجه في ذلك أن المكلف، لما احتاج مع التكليف إلى القيام بما كلف ليفوز بما عرض له، وإلى التحرز من ترك ما كلف، ليتخلص ويسلم من العقاب، واشتدت حاجته إلى ذلك، وعلم أن وصوله إلى هذين الغرضين لا يتم مع شدة الحاجة إلا بأنواع التمكين"[1]؛ إذ يقال إن المكلف لابد من أن يزيح علته فيها، لكي يصل إلى هذا الغرض. ويقول في موضع آخر: لابد من التخلية بينه وبين الفعل، وذلك أن يجعل الله -تعالى- المكلف مزاح العلة، علماً بأن "إزاحة العلة لا تكون إلا بأمر زائد على التخلية، لأنه لو خلى بينه وبين الفعل، ولم يعرف حسنه، لصح أن يفعل ويتركه، وكان لا يكون -تعالى- مزيحاً لعلته"[2]. كذلك إذا لم يدل الله -تعالى- على حال الفعل، وجب ما قدمناه، ومن ثم فلو أنه -تعالى- "لم يعرفه ما يدعوه من الأفعال إلى فعلها وجب عليه، أو لم يفعل به الألطاف التي عندها يختار ما كلفه، لكان غير مزيح لعلته"[3]. وفي هذا يقول إنه لا بد من أن يفعل الله تعالى سائر ما ذكرته ليكون مزيحاً لعلته، فيفضل عندئذ أن يكلفه، ويحصل عندها في إزاحة علة المكلف. ويشير أبو علي الجبائي إلى أن التكاليف كلها ألطاف، وأيضاً بعثة الأنبياء وشرع الشرائع، وتمهيد الأحكام، والتنبيه على الطريق الصحيح، كلها ألطاف. ويؤكد أن "الله لطيف نحو عباده أجمعين، لما يبعث إليهم الأنبياء، ويدلهم على الطريق الصواب. وهذا اللطف ليس بامتياز يمنحه الله لإنسان دون آخر، بل إنه لطف شامل للجميع. وهذا ما يتفق وعدله تعالى"[4].

---

(1) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج13 (اللطف)، مصدر سابق، ص19.

(2) القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن، مصدر سابق، ص716.

(3) المصدر السابق، ص716.

(4) ألبير نصري: فلسفة المعتزلة، ج1، مرجع سابق، ص102.

واللطف الإلهي لازم على التكليف. وتوضح المعتزلة ذلك بأن التكليف لابد أن يعطي المكلف حرية في اختيار ما يقدم على الفعل أو يمتنع عنه، مع مشقته في ذلك أو ذاك، دون أن يكون هناك جبر أو إلجاء. ومن هنا لا يكون أحدنا مكلفاً بغيره على الحقيقة، ولكن الله وحده يختص بهذا الأمر... ولذلك فإن من حقيقة التكليف إعلام المكلف بأن له أن "يفعل أو أن لا يفعل نفعاً أو رفع ضرر، مع مشقة تلحقه في ذلك، على حد لا يبلغ الحال به حد الإلجاء"[1]. ولهذا فإنه لا يكلف في الحقيقة غير الله تعالى.

وهكذا يجري اللطف مجرى سائر وجوه التمكين، وإلا كان ذلك ناقضاً للتكليف، مؤثراً في حكمة المكلف، ومن هذا يتضح لنا أن "القول باللطف يقتضيه القول بالعدل، ويشهد بصحته العقل، إذ ليس الحاجة إلى اللطف بأقل من الحاجة إلى التمكين من أجل الصلاح في الدين"[2]. إذا اللطف الإلهي يدور حول تمكين العبد من الطاعة، بتوفير القدرة والصحة وإزالة الموانع التي تحول بينه وبينها. وكل ذلك مترتب على التكليف، لأن التكليف ليس أكثر من تعريض العبد للثواب، فإذا عرضه الله للثواب فإنه لابد من أن يمكنه من الحصول على هذا الثواب. وقد بين القاضي عبد الجبار أن اللطف يعود إلى معنى التمكين من الطاعة، حيث قال: فإن قال "أيجب أن يلطف الله تعالى للمكلف أم لا يجب ذلك؟ قيل له: إنه -تعالى- إذا كلف فغرضه تعريض المكلف للثواب، فلا بد من أن يمكنه بسائر وجوه التمكين من قدرة وآلة وصحة، وإذا علم أنه يختار الإيمان عند أمر من الأمور فلا بد من أن يفعله، وإلا كان مستفسداً"[3].

ويسوق لنا مثلاً على ذلك بأن "أحدنا إذا أراد من غيره أن يجيب إلى طعامه، فلا بد من أن يفعل ما يكون عنده أقرب إلى إجابته مما لا يشق"[4]. وقد ذكرت أن المعتزلة أوجبوا اللطف على الله تعالى، مستدلين على ذلك بأن ترك اللطف يوجب نقض غرض التكليف،

---

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص510.

(2) أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية، مرجع سابق، ص64.

(3) القاضي عبد الجبار: رسائل العدل والتوحيد، ج1، مصدر سابق، ص259.

(4) المصدر السابق، ص259.

ومن ثم يكون اللطف واجباً، والإلزام نقض الغرض. وهذا يدل على أن "المكلَّف إذا علم أن المكلِّف لا يطيع إلا باللطف، فلو كلفه بدونه يكون ناقضاً لغرضه"[1].

وقد أشار زهدي جار الله إلى أنه "لا يكلف الله تعالى عباده إلا ما يطيقونه، لأنه إذا كانت الغاية من الخلق والتكليف صلاح العباد، فكيف يكلفهم ما لا طاقة لهم به؟ كذلك لا يصح ورود التكليف من الله تعالى إلا بما فيه صلاح المكلف"[2].

ويذهب القاضي عبد الجبار إلى أن "لا مكلف إلا والله تعالى قادر على أن يلطف له فيما كلفه، فلو وجب عليه تعالى أن يلطف لم يحصل في المكلفين عاص"[3].

في ضوء ما سبق يتضح لنا أن اللطف لما كان تابعاً للتكليف وكان من شرط التكليف أن يكون الإنسان حراً مختاراً، يقدم على الفعل الذي كلف به، أي لا يكون ممنوعاً منه، ولا مكرهاً عليه، فإن اللطف يشترط فيه أيضاً أن لا يبلغ حد الإلجاء: أي لو كان اللطف يضطر المكلف إلى فعل الطاعة، فإنه لا يسمى لطفاً، لأن المكلف حينئذ لا يكون معرضاً للثواب بالاختيار. ومعلوم أن حسن الثواب وحسن العقاب، فيما ترى المعتزلة بصفة عامة، موقوف على معنى الاختيار في الفعل، أي زوال المانع من جهة وعدم الإكراه من جهة أخرى، فالمكلف إذا عجز عن الفعل لوجود مانع فإن العقاب حينئذ لا يكون حسناً أيضاً، ومن هنا كان لا يصح التكليف مع المنع من الفعل، وكان من شرط التكليف زوال الإلجاء عن المكلف فيما كلف فيه.

ومن هذا العرض يظهر لنا أن اللطف ينقسم من حيث الاتفاق فيه والاختلاف إلى أوجه ثلاثة:

1- لطف يكون من فعله تعالى.

---

(1) محمد عبده: بين الفلاسفة والمتكلمين، تحقيق: سليمان دنيا، ط1، دار الحياة للكتب العربية، حلب، 1958م، ص547.

(2) زهدي جار الله: المعتزلة، مرجع سابق، ص105.

(3) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج13 (اللطف)، مصدر سابق، ص4.

2- لطف يكون من فعل المكلف الذي اللطف له.

3- لطف يكون من غير فعل الله تعالى وغير فعل المكلف.

فأما الذي يكون من فعله تعالى فيقول القاضي عبد الجبار إنه "إن كان مفعولاً مع تكليف الفعل الذي هو لطف فيه، فإنه لا يكون واجباً ولا يوصف بذلك. وما يفعله الله تعالى بعد حال تكليف الفعل الذي هو لطف فيه، فإنه واجب فعله عليه تعالى"[1]. كالقول في التمكين ووجوبه. وما يجتمع معه التكليف، إذا كان متأخراً، دخل في أن يكون واجباً، وما يتأخر لو فعل مع التكليف، كان غير واجب.

أما الثاني فهو اللطف الذي يكون من فعل المكلف، وفيه ذكر أبو علي أن الله سبحانه وتعالى يجب عليه إذا كلف العبد أن يمكنه من ذلك الفعل، على الوجه الذي اختاره؛ فإنه يجيزه عليه لا محالة. هذا إذا كان لطفاً له في سائر ما كلف به. ويقول: "من حقه إذا كان لطفاً في واجب أن يكون بمنزلة في الوجوب، وإن كان لطفاً في النفل فهو بمنزلته"[2].

وحكى أبو هاشم الجبائي عن أبيه أنه قال: "إن الله -تعالى- هو الذي يلطف لعباده دون غيره، وأن الرغبة في اللطف إليه تعالى تقع دون غيره"[3]. ورجع أبو علي عن ذلك بتساؤل بأن العبد إن جاز أن ينفع غيره في باب الدنيا وفي باب الدين من جهة الأمر، فهل جاز أن يفعل ما يكون لطفاً لغيره؟ ويستدل على ذلك بالقول "إن العبد قد يجوز أن يتمكن غير من فعل ما كلف بالآلات، ويحل ذلك محل التمكين الواقع من فعله؛ وكذلك القول في الألطاف"[4].

والواضح هنا أنه لا يطلق القول في العبد أنه يلطف للمكلف، وأن الإطلاق في ذلك إلى القديم تعالى. ويعتذر ابنه أبو هاشم عن هذه الجملة التي ذكرها أبوه بقوله: "إنما ذكر

---

(1) المصدر السابق، ص27.

(2) المصدر السابق، ص30.

(3) المصدر السابق، ص27.

(4) المصدر السابق، ص27.

ذلك على طريق البور(*)، لا على سبيل الاعتقاد"[1]. ويخالف أبا علي ابنه أبو هاشم بأنه لا يجب ذلك فيما يكون من فعل العبد مفسدة"، ويرد بأنه يكفي قيمة التمكين، وإن كان "الحال فيه كالحال في غيره من القبائح في أنه ليس يجب على الله تعالى المنع منها، وهو الصحيح من المذهب"[2].

ويذهب شيوخ المعتزلة إلى وصف المفسدة بأنه لطف في القبيح، ويفسرها أحدهم بأن اللطف إذا كان مفسدة، لم يجز وجوبه على الله تعالى، لأن كونه مفسدة يخرجه من كونه لطفاً، ومن ثم فإن المكلف لا يثق بأن معبوده مع فعله القبيح ثبت على الطاعة، ومتى لم يثق بهذا بطل القول باللطف. ويتضح لنا أنه تعالى إذا كلف في نظرهم، فلا بد من أن لا "يجتنب المكلف من كل ما يكون مفسدة له في التكليف، حتى يكون مزيحاً لعلته، ولو لم يفعل تعالى ذلك لكان بمنزلة أن لا يفعل اللطف، في قبح التكليف"[3].

ونتج عن ذلك "أن اللطف، إذا كان مفسدة، فيجب أن لا يحسن أن يكلف، وكذلك من كان في ظلم أو تكليف لما لا يطاق، فهذا حاله، لأن الله تعالى قادر على إحداث ذلك، وإنما لا يحدثه لقبحه، لا لأنه يصح دخوله تحت الحدوث، فيجب أن يكون بمنزلة المفسدة في هذا الوجه"[4].

ومن هنا يصبح التكليف مع فقد اللطف قبيحاً من حيث إنه يؤدي إلى أن المكلف لم تزح علته فيما كلفه مع إمكان إزاحة علته. وأما ما يكون لطفاً من فعل غيره سبحانه وغيره المكلف، أي "فمن حقه أن يكون المعلوم من حاله أنه يقع ويحدث على الوجه الذي هو لطف، وفي الوقت الذي هو لطف، فيحسن لأجل ذلك أن يكلف تعالى الفعل الذي هو لطف فيه، ومتى لم يكن هذا حاله صح التكليف"[5].

(*) البور من معانيه الاختبار.

(1) المصدر السابق، ص28.

(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص780.

(3) القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن، مصدر سابق، ص722.

(4) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد، مصدر سابق، ص68.

(5) المصدر السابق، ص30.

هذا إذا لم يكن له بدل من فعل الله تعالى يحل محله، ومن ثم "فلا يمتنع أن يكلف تعالى ويلطف بفعله"[1]. وهذا القول منسوب إلى القاضي عبد الجبار.

وذكرت المعتزلة أيضاً أن القديم تعالى "متى كلف وعلم أن المكلف يختار ما كلف عند أمر بفعله، فلا بد من أن يفعله؛ ثم ينظر، فإن كان مصاحباً لحال التكليف، فإنه غير واجب، لأجل وقوعه معه، وإن تأخر فلا بد من كونه واجباً"[2]. وهنا لا فرق بين أن يكون فعله -تعالى- أو فعل غيره، ولكنهم يقولون بأنه إذا كان من فعله -تعالى- "فإنه سيوجده لا محالة، وإن كان من غير -سبحانه- فإن كان المعلوم أنه سيفعل، فسيمنعه، وإن كان المعلوم أنه إن بقي على اختيار لم يفعله، فسيحبر عليه، أو يلجأ إليه"[3]. كذلك "فالقديم -تعالى- لابد من أن يمكنه، ولا بد من أن يكون المعلوم في حالة أنه سيفعله لا محالة؛ ومتى لم يكن كذلك لم يتم اللطف، وقبح التكليف"[4]. وهذا نحو تعبد الله للأنبياء -عليهم السلام- لأداء الرسالة، وذلك لأنه لطف، فمتى ما لم يعلم منهم أنهم سيقومون بالأداء على الوجه الذي كلفوا، لم يحسن من الله أن يكلف من بعثهم إليه لطفاً له.

4 ـ مقارنة اللطف والمفسدة:

لبيان هذا ينبغي في البداية توضيح معنى المفسدة. المفسدة "هي ما عنده يختار المكلف المعصية، والإخلال بالطاعة، ولولاها لكان لا يختارها"[5]. وهي تنقسم إلى أقسام ثلاثة: "فما يكون فعل المكلف، لو وقع، فالواجب أن لا يفعله -تعالى- وإلا قبح التكليف. وما يكون من فعل المكلف، فإنما يجب عليه -تعالى- أن يمكنه من أن لا يفعلها، ويعرفه حالها، إذا كان الوجه في كونه مفسدة أن تقع باختياره"[6]. فأما إذا كان المعلوم أنه "يكون

---

(1) المصدر السابق، ص30.

(2) المصدر السابق، ص7.

(3) المصدر السابق، ص8.

(4) القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن، مصدر سابق، ص721.

(5) المصدر السابق، ص723.

(6) المصدر السابق، ص724.

مفسدة على كل حال، فلا بد من أن "يمنعه -تعالى- منها، إذا كان المعلوم أنه بالمنع يمتنع، فأما إن علم من حاله أنه يمتنع بلا منع، فليس ذلك بواجب، لأن الغرض ألا يقع باختياره، أو بمنع المانع له"[1].

فإذا كان من جهة أو فعل غير المكلف "وجب على الله -تعالى- المنع منه"[2]. وفي هذا لا خلاف بين أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم، وإنما الخلاف من جهة المكلف، فعند أبي علي "أنه يجب المنع منه، كما لو كان من جهة غير المكلف، وعند أبي هاشم لا يجب، وكان الحال فيه كالحال في غيره من القبائح في أنه ليس يجب على الله تعالى المنع منها"[3].

ويرى القاضي عبد الجبار أن القول الأخير، أي قول أبي هاشم، "هو الصحيح من المذهب"[4]. "ولذلك قلنا إنه -تعالى- لو علم من حال بعض العباد أنه إذا علم المعجز الذي هو القرآن، سافر إلى حيث لم تبلغه الدعوة، وادعاه معجزاً لنفسه، واستفسد به العباد، أنه يجب أن يمنعه -تعالى- من ذلك، وإن كان المعلوم لا يستفسد لم يجب المنع"[5].

وفي هذا يقول أبو علي "إنه -تعالى- لو علم من حال إبليس أنه عند دعائه يضل العبد على وجه لولاه لكان لا يضل، لمنعه من ذلك الإضلال"[6]. فقطع أبو علي هذا على أن "كل من يفسد عند دعائه قد كان يفسد لو لم يكن الدعاء منه، ويبين ذلك أن المنع من المفسدة يجري مجرى رفع الموانع عن المكلف في وجوبه على المكلفين، كما أن اللطف والمصلحة يجريان مجرى التخلية والتمكين في وجوبهما على المكلف"[7].

---

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص780.

(2) المصدر السابق، ص780.

(3) المصدر السابق، ص780.

(4) المصدر السابق، ص780.

(5) القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن، مصدر سابق، ص724.

(6) المصدر السابق، ص724.

(7) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد، 13 (اللطف)، مصدر سابق، ص49.

"فكما يجب عليه -تعالى- أن يمنع الغير من منع هذا المكلف مما كلف، فكذلك يجب عليه أن يمنعه مما هو مفسدة له"[1].

وفي مقارنة اللطف والمفسدة يقول القاضي عبد الجبار: "اعلم أن القدرة وسائر ما به وعنده يصح منه الفعل؛ ولولاه كان يتعذر في باب التمكين، فلا يجوز أن يعد اللطف من بعدمه، لأن اللطف هو عبارة عما يغر دواعي الإنسان واختياره، فلا بد من أن يكون التمكين من الفعل قد تقدم، حتى يصح اللطف فيه"[2]. وفي ذلك تقول المعتزلة إن من قال في قدرة الإيمان إنها لطف "فقد أخطأ في المعنى والعبارة، لأن اللطف ما يجوز عنده الفعل والترك، ولا يعقل منه في الشاهد إلا ذلك"[3].

ويسوقون لنا مثلاً في ذلك يدل على ما ذكرناه هو أن القائل إذا قال "لقد لطفت لفلان في أكل طعامي، لم يعقل من ذلك إلا أنه فعل ما عنده يختار الأكل على الترك، مع صحة الأمرين"[4]. فإن قيل: أفتقولون في العبد إن استفسد نفسه بأن فعل الأمور التي هي ألطاف في غيرها من القبائح العقلية؟ يقول أبو علي الجبائي: يمنع في هذه القبائح أن تكون مفسدة، وإنما قبحت لأن تركها مصلحة.

يقول القاضي عبد الجبار: إن هذه المسألة لا تصح على طريق أبي علي، وإنما تصح على طريق أبي هاشم، لأنه يقول: "في شرب الخمر والزنا وغيرهما من القبائح الشرعية إنها مفسدة، فلا يمتنع أن نصف فاعلها بذلك، وإن كان يقل استعماله من حيث كان الأغلب في هذه التسمية أنها تفيد الفساد، إذا كان الفاعل قاصداً إليه، وبعيد من مرتكب هذه الكبائر أن يقصد بفعلها فساد نفسه، فلذلك لا تستعمل هذه اللفظة فيه"[5].

---

(1) المصدر السابق، ص50.

(2) القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن، مصدر سابق، ص730.

(3) المصدر السابق، ص731. والقاضي عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج13 (اللطف)، مصدر سابق، ص23-25.

(4) المصدر السابق، ص731

(5) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج13 (اللطف)، مصدر سابق، ص25.

يتضح من هذا العرض على فرض صحته أنه "يجب أن تكون سائر أنواع التمكين حاصلة في المكلف، حتى يصح اللطف عليه، ثم يلطف له في الوجوه التي بيناها، ويجتنب وجوه المفاسد التي قدمنا ذكرها"[1]. ولذلك يقولون إن ابتداء التكليف لا يكون لطفاً، لأن معه يصح التمكين. وجوزنا في تكليف بعض الأفعال أن يكون لطفاً في غيره.

5 ـ مظاهر اللطف الإلهي:

عرفنا فيما سبق أن المعتزلة ترى وجوب اللطف على الله، واللطف "هو وجه التيسير إلى الخير، وهو الفعل الذي علم الرب -تعالى- أن العبد يطيع عنده"[2]. وأن اللطف هو ما عنده يختار المكلف ما كلف به، ولولاه لكان يخل به فما علم ذلك من حاله وصفناه لطفاً. وأما عن مظاهر اللطف الإلهي فأقول وبالله التوفيق:

تتجلى مظاهر اللطف الإلهي لدى المعتزلة في ثلاثة مظاهر: اكتمال العقل، الشرائع السماوية، بعثة الأنبياء.

أ ـ اكتمال العقل:

يحسن قبل البدء في الكلام عن هذا أن نعرف حقيقة العقل عند المعتزلة بعامة، وعند أبي علي الجبائي بخاصة.

حقيقة العقل:

يؤسس المعتزلة "بناءهم الفكري والعقائدي على تقديم العقل والتعويل عليه، تأسيساً على نظرتهم الراقية إلى العقل، واعتباره الأصل الأول في المعرفة والبرهان، وهو الحجة التي يتحاجون بها، والمعيار الذي يرضونه"[3]. ولهذا جاء قول واصل بن عطاء، رأس الاعتزال: في العقل: "إنا لا نجوز شيئاً لا يعقل، وإنما نجوز ما هو معقول"[4]. والتكليف يتوجب على

---

[1] القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن، مصدر سابق، ص731.

[2] المصدر السابق، ص406.

[3] سيد عبد الستار عيسوي: أبو رشيد النيسابوري وآراؤه الكلامية والفلسفية، مرجع سابق، ص121.

[4] المرجع السابق، ص121-122.

العاقل. واتفق أكثر المتكلمين على أن البلوغ كمال العقل، وأننا نعرف بالعقل جواز الجائزات واستحالة المستحيلات.

وربما كان أبو الهذيل العلاف إمام المعتزلة في عصره أقدر معتزلي تحدث عن العقل وعن معناه. وقد روى لنا الأشعري مذهبه في هذه القضية فقال: "ووضعوا العقل فقالوا: منه علم الاضطرار الذي يفرق الإنسان به بين نفسه وبين الحمار، وبين السماء وبين الأرض: وما أشبه ذلك"[1]. وبأنه أيضاً "القوة على اكتساب العلم. وزعموا أن العقل الحسي نسميه عقلاً بمعنى أنه معقول"[2]. وهذا قول أبي الهذيل. ونلاحظ في هذا التعريف الأخير أنه ميز العقل عن المحسوسات نفسها، وهو يعترف للعقل بقوة تحويل المحسوس إلى معقول. ويضيف بأنه لا يحصر وظيفة العقل في تعقل المحسوسات، بل في اكتساب العلم: علماً بأن العلم لا يبنى على الجزئيات، بل على الكليات. وهذا يدل على تعريف أبي الهذيل العقل بأنه "قوة تعميم الجزئيات، والوصول إلى المعاني الكلية حتى يتكون العلم"[3].

كذلك فالعقل قوة مستقلة عن الحس في إمكانها إدراك الكل المجرد. وينتج هذا من إدراك العلاقات بين الأشياء، بينما العلاقات معان مجردة.

وبالرغم من الجبائي كان يعظم أبا الهذيل ويعجب بآرائه، ورأيه في العقل لا يختلف في جوهره عن تعريف أبي الهذيل الذي يقول إن العقل هو العلم، ونحن نعلم أن العلم في رأي المعتزلة هو إدراك الكلي، وليس فقط إدراك المحسوسات، إلا أن أبا علي لا يوافقه في هذا إلاموافقة جزئية، فالعقل عنده هو "العلوم الضرورية"، وتفسيره لهذه العلوم يقترب كثيراً من تفسير شيخه لعلم الاضطرار. ويتضح ذلك أيضاً من تمثيله العلوم الضرورية بقوله: "كنحو تفكر الإنسان إذا شاهد الفيل أنه لا يدخل في خرق إبرة بحضرته، فنظر في ذلك وفكر فيه حتى علم أنه يستحيل دخوله في خرق إبرة، وإن لم يكن بحضرته"[4].

---

(1) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج2، مصدر سابق، ص480.

(2) المصدر السابق، ص480.

(3) المصدر السابق، ص35.

(4) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، 2، مصدر سابق، ص481.

ونفهم من كلام أبي علي عن العقل أنه يقصد به أيضاً القضايا الضرورية، ولكن مع إضافة بسيطة هي: تعميم الحكم بهذه القضايا، وعدم الاقتصار على حكمها في المشاهدات فقط. ويذهب إلى أن هذه العلوم التي سماها عقلاً موجودة في فطرة الإنسان، وأن احتكاكه بالأشياء ونظره فيها هو الذي يوقظ هذه العلوم في نفس الشخص، ويخرجها من القوة إلى الفعل. وهذه العلوم، فيما يرى أبو علي، تنمو وتتكاثر شيئاً فشيئاً، ثم تصل إلى درجة تمامها واكتمالها حين يصل الشخص إلى درجة البلوغ.

وبناء على اكتمال هذه العلوم التي يسميها عقلاً، يكتمل عقل الإنسان، ولذلك كان البلوغ أو كمال العقل شرطاً في تكليف العاقل، ولو فرضنا أن شخصاً نشأ في عزلة تامة، ولم يتوفر له أن يختلط لا بالأشياء ولا بالناس، ولم يتيسر له النظر فيما حوله، فمن الجائز عنده أن يخلق الله لهذا الشخص عقلاً مكتملاً عند البلوغ، ليصح تكليفه بعد ذلك. يقول: "فإذا تكاملت هذه العلوم في الإنسان كان بالغاً، ومن لم يمتحن الأشياء فجائز أن يكمل الله -سبحانه- له العقل، ويخلقه فيه ضرورة، فيكون بالغاً كامل العقل مأموراً مكلفاً"[1].

وأخيراً يقول الجبائي: "البلوغ هو تكامل العقل، والعقل عنده هو العلم"[2]. وفي نظره "العقل قوة خاصة بالإنسان يدرك بواسطتها الحقائق الأولية. وهذه القوة لا تقوم بوظيفتها إلا إذا بلغت حداً معيناً من الكمال والنضوج. وهذا لا يكون إلا في مرحلة معينة من حياة الإنسان"[3].

وقد ذهب أبو علي أيضاً إلى أنه مع كمال العقل يجب على الله -سبحانه وتعالى- أن يكلف الإنسان بالنظر في نفسه وفي الكون، ليصل من خلال ذلك إلى معرفة الله ومعرفة صفاته، والوقوف على نعمه، مما يكون سبباً في تعريضه للثواب نتيجة ما يبذله من جهد في هذا السبيل، وما يترتب عليه من شكر لله على نعمه. ويبدو أن "إيجاب أبي علي الجبائي

---

(1) المصدر السابق، ص481.

(2) نجيب نصري: فلسفة المعتزلة، ج2، مرجع سابق، ص42.

(3) المرجع السابق، ص42-43.

التكليف على الله -سبحانه- هو الذي جره إلى الانقطاع أمام الأشعري في مسألة الصلاح والأصلح التي عرضنا لها فيما سبق. وهذا ما دفع المعتزلة بعد ذلك إلى تعديل موقفهم من هذا الأمر، وإلى القول بأن التكليف تفضل من الله، وليس واجباً عليه تعالى"[1]. ومن هنا فإن أبا علي لا يتفق مع أبي الهذيل في تعريف العقل بأنه القوة على اكتساب العلم.

ويذكر أبو الحسن الأشعري في مخالفة أبي علي شيخه أبا الهذيل في تعريف العقل فيقول: "ومنع صاحب هذا القول أن تكون القوة على اكتساب العلم عقلاً...والقائل بهذا القول محمد بن عبد الوهاب الجبائي"[2]، ولا تسمى عقلاً عند أبي علي، وإن "كانت شرطاً أساسياً في تكليف من تكامل عقله على أساس العلم الاضطراري"[3].

أما باقي المعتزلة فلم يخرج مفهومهم للعقل عن تعريفين: الأول قول البغداديين "إن العقل هو القوة التي في الإنسان، تمكنه من اكتساب العلوم"[4]، والثاني قول أكثرهم إن "العقل النظري هو الفكر الذي يطلب به علم أو عليه ظن. ويتضح من كل ذلك أن المعتزلة متفقة في قولها بوجود قوة خاصة في الإنسان لتكوين العلم وتوجيه العمل[5].

وعلى هذا فاكتمال العقل أول مقتضيات التكليف، وأهم مظاهر اللطف وأعظمها أهمية للإنسان المكلف، لأن الإنسان إذا فقد العقل فقد زال عنه التكليف، كما هو حال المجنون.

يقول الجبائي إنما العقل سمي عقلاً لأن الإنسان يمنع نفسه به عما لا يمنع المجنون نفسه عنه، وإن ذلك مأخوذ من عقال البعير، وإنما سمي عقاله عقالاً لأنه يمنع به. فقيمة العقل في نظر الجبائي "تكون في إرشاد الإنسان في عمله وفي ردعه عما لا يتفق وطبيعته البشرية.

---

(1) علي فهمي خشيم: الجبائيان، مرجع سابق، ص202.

(2) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص481.

(3) علي فهمي خشيم: الجبائيان، مرجع سابق، ص201.

(4) البر نصري: فلسفة المعتزلة، ج2، مرجع سابق، ص36.

(5) المرجع السابق، ص36.

والجبائي يعارض العقل بالجنون، ولم يعارضه بالغريزة؛ لأن الجنون اندفاع حال من كل مراقبة، بينما الغريزة تعمل حسب نظام معين. وهو يؤكد على وظيفة العقل الخلقية، ولا يكتفي بأنها قوة لاكتساب العلوم"[1].

وعلى هذا "يجب فيمن لزمه شيء أن يعرف ما لزمه، وأن يفصل بينه وبين غيره، بل أن يعرف وجه وجوبه، وما اختص به من صفاته، وذلك ليصح منه أن يفعله. أما إذا لم يعلم ذلك، أو لم يتمكن من معرفته فإيجاب التكليف عليه بمنزلة إيجاب ما لا يقدر عليه"[2]. ولم يفصل المعتزلة هنا الكلام في العقل باعتباره لطفاً، بل أوجب الألطاف.

وذكر الجبائي أنه لا يجب على الله شيء لعباده في الدنيا، إذا لم يكلفهم لا عقلاً ولا شرعاً. أما إذا كلفهم بفعل الواجب واجتناب القبائح، بعد أن خلق فيهم الشهوة لفعل القبيح، والنفور من الحسن، فإنه يجب عليه، والحال كذلك، إذا كلفهم أن يكمل فهم عقولهم، وينصب لهم الأدلة، ويمنحهم القدرة على فعل الواجب، واجتناب القبيح، بحيث يكون مزيحاً لعللهم فيما أمرهم. فالإنسان عند الجبائي "لا يسمى بالغاً إلا إذا تكامل عقله. وإذا بقي الإنسان بدون هذا التكامل، فإنه يبقى صبياً"[3]، فعدم اكتمال عقل الصبي الذي يكون وجوده شرطاً في التكليف، يقبح معه التكليف أصلاً، لأن تكليفه ما لا يعرفه بمنزلة تكليف ما لا يطاق.

ويقول أحمد محمود صبحي: "ويرجع عدم تفصيل المعتزلة القول في العقل باعتباره لطفاً إلى أن أحداً من خصومهم لا يماري في ذلك، ولا يعترض عليهم فيه"[4].

يتضح من هذا أن الله إذا كان قد أكمل للإنسان عقله، وكلفه بالأمور الشرعية والأمور العقلية: فقد وجب على الإنسان النظر المؤدي إلى المعرفة التي تجنبه الشرور

---

(1) المرجع السابق، ص35.

(2) أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية، مرجع سابق، ص67.

(3) علي مصطفى المرابي: تاريخ الفرق الإسلامية، مرجع سابق، ص255.

(4) أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية، مرجع سابق، ص68.

والمعاصي. وترى المعتزلة أنه يقبح من الإنسان الاعتقاد ابتداء، أي الاعتقاد السابق على التفكير والبحث، لأن مثل هذا الاعتقاد لا يكون في الأغلب إلا جهلاً، ومن ثم "لن يستوي حال الإنسان بعد النظر الطويل، وحصول المعرفة، كما كان قبله"[1]. لقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ﴾[2]. وبذلك وجب عليه النظر والاستدلال. وهذا النظر يلزم الوصول به إلى الكشف المؤدي إلى صلاح الإنسان وخيره؛ فالمعتزلة توجب النظر إلى الإنسان من حيث هو مكلف. وهذا الاهتمام بالعقل من قبلهم راجع إلى دوره في هداية الإنسان في حياته وقيمته في تحصيل العلوم والمعارف، وليس من الحق الاعتراض على أن "العقل ليس لطفاً من حيث إنه قد يوجب العلم، وقد لا يوجبه، لأن الله إذا أكمل الإنسان بالعقل، فقد أصبح واجباً عليه النظر المؤدي إلى العلم"[3].

ومن هذا يظهر اتفاق أبي علي وابنه على أن المعرفة، وشكر المنعم، ومعرفة الحسن والقبيح، واجبات عقلية، بدليل قولهما: "يجب على المكلف الذي أكمل الله عقله، ونصب له الأدلة، وأعطاه القدرة"[4]، النظر المؤدي إلى العلم وشكر المنعم.

كما يمكن أن نستنتج من هذا العرض أن المعرفة تجب على المكلف من حيث كانت لطفاً، فإذا علم الإنسان بعقله أن له في الفعل منفعة، كان ذلك داعياً إلى فعله. وإذا علم أن عليه في الفعل مضرة فإن ذلك صارف له عن فعله. فمثلاً الشخص الجائع جوعاً شديداً، إذا علم بأن ذلك الطعام اللذيذ عند الجوع الشديد مسموم، فهذا صارف له عن تناوله. ويذهب الجاحظ في هذا إلى أن "المعارف تقع بالطبع، وأن العالم يكون بحال متى صار قادراً اختار الفعل لا محالة"[5]. بيد أن هذا لا يعني أن المعتزلة يتجهون "وجهة تشبه رأي

---

(1) المرجع السابق، ص68.

(2) سورة الزمر: آية 9.

(3) أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية، مرجع سابق، ص69.

(4) أبو الفتح الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، مصدر سابق، ص100-107.

(5) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (المعتزلة)، مرجع سابق، ص146.

سقراط[*] في الفضيلة (الفضيلة علم، والرذيلة جهل)، أو أن المعرفة كافية لممارسة الفضيلة، حين جعل العلم الشرط الوحيد للفضيلة"[1]. ولكن يعارضون ذلك.

ب - الشرائع:

لما كان الله مريداً لهداية الإنسان وخيره، لم يكلفه بالعقل فحسب، وإن كان بمقتضى العقل يميز بين خير الأفعال وقبحها، وإنما أنزل له الشرائع من حيث هي ألطاف في العقليات: "فيقبح من المكلف أن يمتنع من فعلها، ويصير امتناعه منها في حكم أن يمتنع من العقليات: لما كانت لطفاً فيها"[2]. فيلزم أن تكون حال المكلف في تدبير المكلف كحاله كحاله فيما يلزمه لنفسه. ومن ثم يجب "أن يفعل ما عنده يختار ما كلفه، وأن يقبح منه المنع من ذلك، كقبح المنع من نفس ما كلف"[3]، كي "يختار الإيمان وصالح الأعمال، ولم تنزل الشرائع لمجرد نيل المثوبة بطاعة الله، وإنما لأنها تؤدي إلى الفعل الحسن"[4].

وقد "بين الله تعالى ما يقبح بالشرع، وعلمنا أن يقبح لكونه مفسدة، وكلفنا الامتناع عنه، لأجل قبحه، وليس من أجل الثواب، من حيث أن ليس الثواب جهة وجوب الفعل: فإن فقد الثواب لا يقدح في وجوب الفعل، فإنما الشرائع ملزمة لأن المكلف يعلم أن الله إذا أوجبها قد حسن منه الإيجاب بمقتضى حكمته لكونها لطفاً دون نظر إلى ثواب الله"[5]. ولكن لأنها تؤدي إلى الفعل الحسن. ولما كانت الشرائع قد فرضت لأنها ألطاف في

(*) نحو (470-389ق.م.) ، هو أعمق فلاسفة اليونان تأثيراً في الفكر اليوناني، وتتسم شخصيته بالغموض، وتضاربت الروايات بشأنها، لكن الإجماع ينعقد على أنه إنسان حقيقي عاش ومات في أثينا. للمزيد راجع: عبد النعم الحفني: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج1، مصدر سابق، ص726.

(1) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (المعتزلة)، مرجع سابق، ص146.

(2) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج31 (اللطف). مصدر سابق، ص164.

(3) المصدر السابق، ص164.

(4) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (المعتزلة)، مرجع سابق، ص147.

(5) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج12 (النظر والمعارف)، تحقيق: إبراهيم مدكور، مصدر سابق، ص289.

العقليات، فقد وجب على المكلف تبين جهة الوجوب والحكمة من الشرائع. ويبين صحة ذلك أنه -تعالى- يكلف الإنسان فعل الصلاة حالاً بعد حال، وغيرها من الألطاف والشرائع، "بأمره عن أشياء، ونهيه عن أشياء، إنما يتبع في ذلك ما في الأشياء من حسن وقبح"[1]، فأمره بالمحافظة على الأنفس، بما فيها من حسن، ونهي عن القتل، بما فيها من قبح، وبذلك من المحال أن يأمر بالعكس، كما أبان الشرع أن الصلاة واجبة، لأنها تنهى عن الفحشاء والمنكر، على أن ذلك "لا يعني أن الصلاة واجبة لمجرد أنها تنهى عن قبح، دون أداء الصلاة، لأن في تركها مفسدة، من حيث هو ترك لمصلحة"[2]. كما أوجب أيضاً في الصلاة الطهارة، وذلك لأنها شرط لصحة الصلاة، وما كان شرطاً "في اللطف، ولا يتم اللطف إلا به، فإن يوجب وجوب اللطف، إذ لا يمتنع في اللطف أن يكون مشروطاً: لكي يكون لطفاً، كأن تكون الصلاة في وقت مخصوص بفعل مخصوص، هو التوضؤ بماء طاهر"[3]. كذلك لا يقال إن المكلف قد يفعل الفريضة، ولا يمتنع عن الفساد، إذ لا مجال للتفرقة بين إرادة التكليف وإرادة اللطف، "لأن الداعي إلى التكليف هو الداعي إلى اللطف، ولا يحصل اللطف إلا بارتفاع الفساد، ومن لم تنهه صلاته عن الفحشاء، لم يزدد من الله إلا بعداً"[4].

فإن قيل إنه إذا كانت الشرعيات لطفاً، وفي أدائها مصلحة، أفليس هناك ما يقوم مقامها في الصلاح والبعد عن الفساد؟ قيل له: إن ما يفعله الله -تعالى- من الألطاف "غير ممتنع قيام غيرها مقامها، ولكن على أن يبينها المكلف، كما هو الحال في الكفارات الشرعية. أما ما لم يدل المكلف عليه فلا يجوز البدل فيه، فليس هناك ما يقوم مقام الصلاة في كونها لطفاً بالشرائط التي بينها الشرع، والخروج على ذلك مخرج الفعل عن كونه لطفاً"[5].

---

(1) أحمد أمين: ضحى الإسلام، مرجع سابق، ص47.

(2) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (المعتزلة)، مرجع سابق، ص147.

(3) أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية، مرجع سابق، ص71.

(4) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (المعتزلة)، مرجع سابق، ص147.

(5) أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية، مرجع سابق، ص73.

وعلى كل حال فليس اللطف فيما افترضه الله على عباده من فرائض فقط، وإنما كل ما يوضحه الدين من أحكام فهو لطف، من حيث ما يلزم عنها من مصلحة. وما يقوله أبو علي الجبائي أنه "لا يمتنع أن يجوز أن يتعبد تعالى في الشرعيات بواجب، إلا لأنه مصلحة، والذي يدل عليه كلام أبو هاشم أنه "لا يمتنع أن يوجب لهذا الوجه، ولأنه ترك لمفسدة"[1].

يقول أبو علي: "لا يجوز في القبائح الشرعية أن تكون قبيحة، لأنها مفسدة. وعند أبي هاشم: لا يمتنع ذلك فيه. وكما يصح عنده أنه قد يقبح لكونه مفسدة، جاز أن يحكم بوجوب تركه، لأنه منع من المفسدة"[2]. ولما لم يجز ذلك عند أبي علي منع من هذا، واحتج بأنه "لو كان شرب الخمر وغيرها من القبائح مفسدة، لوجب فيمن علم تعالى من حاله أنه يقدم عليه أم يمنعه منه، لأن الواجب على المكلّف -تعالى- إزاحة علة المكلّف، بفعل اللطف، وبإزالة المفسدة، فيرى الجبائي أنه لما صح أن الله -تعالى- لم يمنع من ذلك علم أنه لم يقبح لهذه الحجة. ويوضح هذا بقوله: "لو كان مفسدة في تكليف الغير، لوجب عليه -تعالى- أن يمنع منه، لئلا يقع ما هو مفسدة في تكليفه. وما هو فساد في تكليف غيره، هو فساد في تكليفه، سواء في هذه القضية، فكيف يجب أن يمنع -تعالى- من أحدهما دون الآخر"[3].

وقد أثبت أبو علي الجبائي "شريعة عقلية، ورد الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام، وموقتات الطاعات التي لا يتطرق إليها عقل، ولا يهتدي إليها فكر. ويقتضي العقل والحكمة يجب على الحكيم ثواب المطيع، وعقاب العاصي"[4].

والقول بالشريعة العقلية يعد امتداداً لآراء المعتزلة، غير أن هذه الجملة قد انفرد بها الجبائي وابنه، وهي تشير إلى مدى اعتمادهم على العقل في معرفة الأشياء والحكم عليها، إلى حد الغلو في ذلك.

---

(1) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج13 (اللطف)، مصدر سابق، ص49.

(2) المصدر السابق، ص49.

(3) المصدر السابق، ص49.

(4) القاضي عبد الجبار: فرق وطبقات المعتزلة، مصدر سابق، ص221.

تلك هي مكانة العقل لدى أبي علي الجبائي، على أن نزعته العقلية المتحررة لم تسزغ قلبه، ولم تشطح بآرائه بصدد اللطف إلى ما يخالف الدين وأحكامه، بينما نجد استنبط من الشرعيات ما يشحذ العقول على التفكير، وما يثبت الأقدام على الإيمان.

ج ـ بعثة الأنبياء :

يقول القاضي عبد الجبار إن أبا علي الجبائي يقول: "يجوز بعثتهم للـدعاء إلى مـا في العقول، وتأكيد العلم والعمل بذلك من دون تحمل شريعة"[1]. ويعارض أبو هاشم ذلـك بقوله: "خلو البعثة عن تعريف شرعيات لا يستقل العقل بها"[2].

يفهم من كلام أبي علي أن هناك "علماً في العقل يصل إليه، وما دور الرسل، في بعض الأحيان، إلا دعوة إلى ما يراد العقل علماً وعملاً، أعني نظرياً وعمليـاً، وتأكيـدهما دون حاجة إلى أن يأتي هذا الرسول بشريعة موحى بها، فإن ما يدل عليه العقل مع معرفـة الله وصفاته وشكر نعمته والتمييز بين الخير والشر كاف لحياة الإنسان من حيـث المبـادئ الرئيسية لهذه الحياة"[3]. ومن ثم فإن أهل الاعتزال لم ينكروا النبوة ولا إمكانها، بل "يقولون بضرورتها وأنها واجب على الله ـ سبحانه وتعالى ـ من حيث كونها لطفاً، واللطـف مـن مصلحة العباد"[4]. فلا بد أن يبعث الله الرسل على هذا الأساس. وهذا مخالف لما ذهبـت إليه البراهمة[*]، حيث أنكروا الرسل، وأثبتوا التكليف من ناحية العقل والخواطر، وأبطلـوا الفرائض السمعية.

---

(1) علي فهمي خشيم: الجبائيان، مرجع سابق، ص272.

(2) عبد الرحمن الأيجي: المواقف، ج2، مصدر سابق، ص413.

(3) علي فهمي خشيم: الجبائيان، مرجع سابق، ص273.

(4) المرجع السابق، ص250.

(*) من الناس من يظن أنهم سموا براهمة لانتسابهم إلى إبراهيم ـ عليه السلام ـ وذلك خطأ، فإنما انتسبوا لرجل منهم يقال له "براهم"، وقد مهد لهم نفي "النبوات" أصلاً. وقرر استحالة ذلك في العقول. وقد تفرقت البراهمة إلى فرق، فمنهم أصحاب البددة، ومنهم أصحاب الفكرة، ومنهم أصحاب التناسخ..إلخ. للمزيد راجع: أبو الفتح الشهرستاني: الملل والنحل، ج2، مصدر سابق، ص237، 241.

وقد أكد القاضي عبد الجبار أن الجبائي وأتباعه لم يذهبوا إلى ما ذهبت إليه البراهمة(*) الذين "زعموا أن ما في العقول مخالف للشرعيات، وجاء رد المعتزلة بأن النبوة تأكيد لما في العقول، ودعاء إليها، فدفعوا بذلك قولهم بقبح البعثة أصلاً"[1]. وبذلك يقول الجبائي: حسبما رواه القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة، إن بعثة الأنبياء "لابد من أن تكون لطفاً للمكلفين، وأن يكون مفعولاً على أبلغ الوجوه، وذكر الصفات(**) التي يكون المبعوث عليها"[2]، وأن البعثة، كما تكون لطفاً، فلا بد أن تكون لطفاً للمبعوث، لأن الله سبحانه لا يمكن أن يحمّل المكلف مشقة لنفع مكلف آخر فقط، والدليل على ذلك "أنه تعالى إذا علم أن صلاحنا في بعثة شخص واحد بعينه، وجب أن يبعثه بعينه، ولا يعدل عنه إلى الغير"[3]. وكذلك الأمر فيما كان شخصين أو جماعة وجب أن يبعث الكل، أما إذا علم أن الصلاح يتعلق ببعثة كل "واحد من الجماعة على انفراد، فإنه يكون بالخيار، إذا شاء اختار هذا وإذا شاء اختار غيره، وليس يلزمه بعثة الأفضل، إذا كان هو والمفضول سواء في المصلحة"[4]. وهذا الكلام قبل البعثة، فأما بعدها فإنه -المبعوث- يصبح أفضل لا

(*) ويقولون إن ما أتى به الأنبياء، نحو أفعال الصلاة من القيام والقعود والركوع والسجود، وأعمال الحج نحو التلبية والهرولة ورمي الحمار والطواف، كلها مستقبحة من جهة العقل منكرة، لأن كل عاقل يستقبح بكمال عقله ذلك وينكره، فيجب أن نرد ولا نقبل. للمزيد راجع: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص563.

(1) علي فهمي خشيم: الجبائيان، مرجع سابق، ص250.

(**) يقول القاضي عبد الجبار: إن الرسول لابد من أن يكون منزهاً من المنفرات جملة كثيرة أو صغيرة، لأن الغرض من بعثتهم هو اللطف بالعباد ومراعاة مصالحهم، وما هذا سبيله فلا بد من أن يكون مفعولاً بالمكلف على أبلغ الوجوه، ومن ذلك ما ذكرناه من أنه تعالى لابد من أن يجعل الرسول عليه السلام ما ينفر عن القبول منه، لأنه لو لم يجتنبه عما هذه حاله لم يقع القبول منه، ولأن المكلف لا يكون أقرب إلى ذلك إلا على ما قلناه، فيجب أن يجتنبهم الله تعالى عن سائر ما له حظ في التنفير. للمزيد راجع: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص573.

(2) المصدر السابق، ص573.

(3) المصدر السابق، ص575.

(4) المصدر السابق، ص576.

محالة بتحمله الرسالة، والقول الأخير ما اتفقت عليه الأمة. وعلى هذا القول فإن أبا علي الجبائي يؤكد على المهمة الكبيرة للنبي، وهي تبيان مقدرات الأحكام ومؤقتات الطاعات التي لا يتطرق إليها عقل، ولا يهتدي إليها فكر.

ويوضح هذا المعنى العبادات وكيفياتها، من صلاة وصوم وغيرها من الفروض، وتعيين مواقيتها، وهي "أمور لا تدخل في نطاق العقل أو التأمل الفكري، الذي تنحصر مهمته في معرفة الخالق وصفاته والتمييز بين الحسن والقبيح. وعلى هذا فالأنبياء جميعاً قد أرسلوا بشريعة واحدة. وهذا يعني أن ما جاء به آخرهم مؤكدٌ لما سبقه من الرسالات، بدليل قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾[1]، ومؤكدٌ أيضاً لما يصل إليه العقل. وعلى هذا فبعث الأنبياء لطف من الله تعالى لعباده، لأنه لولاها لما آمن الناس، ولما قامت عليهم الحجة بدليل قوله تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾[2]. غير أن بعث الرسل لا يلجئ الإنسان إلى الإيمان، لأن كل الدواعي والألطاف إنما تقف عند حرية الاختيار، فالله لم يدخر عن عباده من الألطاف التي بها يعدلون عن طريق البغي شيئاً من غير إلجاء، وإلا لارتفع التكليف، ولما كان هناك مبرر لحساب. وهذا القول منسوب إلى أبي علي الجبائي.

ويعلق القاضي عبد الجبار على ذلك بقوله: لا تعد بعثة الرسل لطفاً، إذا كان من المعلوم أنهم بغير البعثة يؤمنون، "لأنه والحال كذلك لا تكون بعثة الأنبياء سبباً في إيمانهم، فلما بعث الله الرسل وكفر بهم الناس وكذبوهم وحاربوهم، دل ذلك على أنه لا بد من البعثة، لأنه لكي تحسن من حيث كانت لطفاً، يجب أن يؤمن من المكلفين عند إرسال الرسل ما كانوا ليؤمنوا لولا هذا اللطف"[3].

---

(1) سورة الشورى: آية13.

(2) سورة النساء : آية 165.

(3) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج13 (اللطف)، مصدر سابق، ص97.

أما بعثة النبي إلى من المعلوم أنه يكفر به ويكذبه ويحاربه، فقد ذكر الجباني أن الـذي يجب أن يحصل أن بعثة الله تحسن إذا كانت إلى من علم من حاله أنه لو صدق وقام بما أداه إليه من الشريعة أو ببعضه، كان ذلك صلاحاً له ولطفا. وأما إذا كانت إلى من عللم مـن حاله أنه يكون على خلاف السابق، لم تحسن البعثة، لأنها مع الأول تكون لطفاً، ومع الثاني تكون عبثاً. ومن ثم فإن القول بفكرة اللطف دار حولها خلاف منحصر في فرق المعتزلـة الذين يقولون بأن العبد خالق لفعله، أو كما يقول القاضي عبد الجبار في كتابه (المغـني): "الخلاف في اللطف إنما يتم بين القائلين بأن العبد يفعل ويوجد، فيختلفون فيما عنده يختار الفعل، ولولاه كان لا يختاره، وإن صح الفعل منه في الحالين، وذلك لا يستمر مع القـول بأن ذلك الفعل واقع منه من قبل الله -سبحانه- لأنه عند ذلك لا يتعلق بإيجاده به، فكيف يلطف له في فعله"[1].

وأدى هذا الخلاف فيما بينهم حول ما إذا كان في مقدور الله من الألطاف ما لو فعله بعباده لآمن الكفار، فنجدهم متفقون على أن "الله ليس في مقدوره لطفاً لو فعله بمن علـم أنه لا يؤمن لآمن عنده، وأنه لا لطف عنده لو فعلن بهم لآمنوا، حتى يقال يقدر على ذلك أو لا يقدر عليه"[2]. بمعنى أن الله لا يمنح لطفاً استثنائياً للأفراد. ومن ثم فالله تعالى لا يفعل بالعباد إلا ما هو أصلح، وإذا لم يكن عند الله "لطف لو فعله لآمن الكفـار، ولاهتـدى الضال، فلا يعني ذلك تناهي قدرة الله على اللطف"[3].

وتتلخص نتيجة كلام أبي علي في الآتي:

1 – أن الله لم يدخر عن عباده شيئاً مما علم أنه إذا فعله بهم أتوا التوبة والطاعة، فالله قادر على ما لا نهاية له من الألطاف.

---

(1) المصدر السابق، ص3.

(2) أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية، مرجع سابق، ص65.

(3) المرجع السابق، ص65.

2 - الإيمان بأن "القديم تعالى لا يجوز أن يفعل القبيح، تنـــزيهاً له سبحانه عن النقص؛ إذ إن القبيح نقص وعدم كمال"[1].

أما بشر بن المعتمر وجعفر بن حرب فيختلفان عن باقي المعتزلة بقولهما: "إن الله يقدر على لطيفة لو فعلها بمن علم أنه لا يؤمن لآمن"[2]، أي أن الله يقدر أن يمنح لطفه لـــبعض عباده. وهما يتكلمان عن ذلك كمجرد إمكان، ولكن يعقبان على ذلك بأن الله إذا فعـــل هذه اللطيفة بمن علم أنه لا يؤمن، لم يكن يستحق من الثواب على الإيمان ما يـــستحقه إذا "لم يفعلها به، كأن من آمن بدون هذا اللطف كان ثوابه أكبر من ثـــواب الـــذي آمـــن بواسطته"[3]. ويضيفان أن الله غير ملزم بمنح هذا اللطف.

ونلاحظ أنه لم يشذ من المعتزلة في القول باللطف إلا ضرار بن عمرو: فإنـــه وافـــق الأشاعرة فيما ذهبت إليه، وبشر بن المعتمر حيث لم يقل بوجوب اللطف على الله تعالى؛ ويقول أبو الحسن الخياط حاكياً عن بشر بن المعتمر أنه "كان يزعم أن الله عنده لطفٌ لو أتـــى به الكفار لآمنوا طوعاً إيماناً يستحقون به الثواب الدائم في جنات النعيم، فلم يفعلـــه بهم"[4]، لكنه لا يفعل ذلك لأنه قد أزاح العلة، أي العقبة التي تحول دون الفعل؛ ولـــذلك سماهم أصحاب اللطف "لإثباتهم في مقدور الله تعالى ما نفاه غيرهم"[5]. ومعنى ذلـــك أن اللطف غير واجب على الله تعالى فيما يرى بشر. ويؤكد أن الله تعالى عنده "ألطاف كثيرة لا نهاية لها، لو أعطاها الكفار لآمنوا بها إيماناً اختيارياً يـــستحقون بـــه ثـــواب الخلـــود استحقاقهم له لو آمنوا بدون تلك الألطاف"[6]. وهذا ما كفرته القدرية فيه بقوله إن "الله تعالى قادر على لطف لو فعله بالكافر لآمن طوعاً"[7].

---

(1) علي سامي خشيم: الجبائيان، مرجع سابق، ص109.

(2) ألبير نصري: فلسفة المعتزلة، مرجع سابق، ص102.

(3) المرجع السابق، ص102.

(4) أبو الحسن الخياط: الانتصار، مصدر سابق، ص64-65.

(5) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج13 (اللطف)، مصدر سابق، ص200.

(6) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص258.

(7) أبو المنصور البغدادي: الفرق بين الفرق، مصدر سابق، ص156.

وعلة بشر ومن تابعه في إنكار القول باللطف هي أن اللطف لو كان واجباً على الله تعالى لكان يجب أن يكون كل الناس طائعين، ولا يوجد في العالم عاص واحد، "لأنه مات من مكلف إلا وفي مقدور الله تعالى من الألطاف ما لو فعل به لاختار الواجب، وتجنب القبيح، فلما وجدنا في المكلفين من عصى الله تعالى، ومن أطاعه، تبين أن ذلك اللطف لا يجب على الله تعالى"[1]. وكأن اللطف فيما يرى بشر راجع إلى قدرة الله تعالى، ذلك أن في مقدور الله تعالى أن يفعل الألطاف بالعصاة والكفار، بحيث يختارون معها الطاعة، ويبتعدون عن المعصية، فإذا كان كثير من الناس قد اختاروا المعصية والكفر، وكان الله قادراً على أن يلطف بهم، ومع ذلك لم يفعل، فليس معنى هذا إلا أن اللطف غير واجب. ويضيف الأشعري، شارحاً موقف بشر بن المعتمر ومن تابعه، بأن "ليس على الله سبحانه أن يفعل بعباده أصلح الأشياء، بل ذلك محال، لأنه لا غاية ولا نهاية لما يقدر عليه من الصلاح، وإنما عليه أن يفعل بهم ما هو أصلح لهم في دينهم، وأن يزيح عللهم فيما يحتاجون إليه لأداء ما كلفهم به، وما تيسر عليهم، مع وجوده، العمل بما أمرهم به، وقد فعل ذلك بهم، وقطع منهم"[2].

ويخالف القاضي عبد الجبار بشر بن المعتمر في ذلك من جهة أن اللطف عنده راجع إلى كونه -تعالى- عالماً، وليس إلى كونه تعالى قادراً، فالله يفعل الألطاف بالناس جميعاً، ولكنه يعلم أن من العباد من يختار الطاعة، ومنهم من لا يختارها، برغم وجود الألطاف للفريقين، وهنا يعلق القاضي على مقالة بشر فيقول: "فأما عندنا فإن الأمر بخلاف ما يقوله بشر وأصحابه؛ إذ ليس يمنع أن يكون في المكلفين من يعلم الله تعالى من حاله أنه إن فعل به بعض الأفعال كان عند ذلك يختار الواجب، ويتجنب القبيح، أو يكون أقرب إلى ذلك، وفيهم من هو خلافه، حتى إن فعل به كل ما فعل لم يختر عنده واجباً، ولا اجتنبت قبيحاً"[3].

---

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص520.

(2) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص294.

(3) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص520.

ويقول الأشعري في موضع آخر: "كان أبو علي الجبائي يرى في هذه المسألة أن الله فعل بعباده ما هو أصلح لهم في دينهم، ولو كان في معلومه شيء يومنون عنده أو يصلحون به، ثم لم يفعله، لكان مريداً لفسادهم"[1]. وهذا معناه ذهاب أبي علي الجبائي إلى القول بأن الله تعالى: "يقدر أن يفعل بالعباد ما لو فعله بهم ازدادوا طاعة، فيزيدهم ثواباً، وليس فعل ذلك واجباً عليه، ولا إذا تركه كان عابثاً في الاستدعاء لهم إلى الإيمان"[2].

وعلى هذا النحو فإن الجبائي يرى وجوب اللطف على الله -على ما ذكرناه- فهو السبيل إلى هدى الناس، وجاء رأي القاضي أيضاً موافقاً للجبائي بهذا الصدد، واختلف عنهما على ما قلناه بشر بن المعتمر: من حيث أنه يرى أن منح اللطف الإلهي اختياري، وليس واجباً على الله.

غير أن المعتزلة أنكرت عليه ذلك وناظرته فيه "حتى رجع عنه، وتاب منه قبل موته، بل عاد إلى القول بوجوب اللطف كما هو مذهب عامتهم، حتى أن القاضي عبد الجبار يقرر أن القول بوجوب اللطف هو "الذي يذهب إليه أهل العدل حتى منعوا من أن يكون خلاف هذا القول قولاً لأحد من مشائخهم؛ فذكروا أن بشر بن المعتمر رجع عن هذه المقالة"[3]، التي رويت على لسان أبي الحسن الخياط وغيره، ويقول بشكل آخر "إنه أقلع عن قوله"، بينما توسط جعفر بن حرب في القول باللطف بين إنكاره ووجوبه على الله تعالى، فاللطف لا يكون واجباً، إذا كان ما يفعله المكلف من الإيمان بغير اللطف أشق وأكثر ثواباً، مما لو فعله مع اللطف. وبتعبير آخر إذا كان عدم اللطف سبباً في زيادة الثواب، فإنه لا يجب على الله تعالى فعله: والعكس صحيح، أي أن الفعل إذا كان مع اللطف أكثر ثواباً، فاللطف حينئذ يكون واجباً. "وقد حكي عن جعفر بن حرب الرجوع عن هذا المذهب"[4].

---

(1) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص294.

(2) المصدر السابق، ص294.

(3) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج13 (اللطف)، مصدر سابق، ص4، 5.

(4) المرجع السابق، ص5.

وهذا يعني أننا إذا استبعدنا ضرار بن عمرو فإن القول باللطف قد اتفقت عليه جميع المعتزلة، إما ابتداء، وإما بعد الرجوع عن القول بخلافه.

وعلى الرغم من اتفاق المعتزلة على وجوب اللطف إلا أنهم يختلفون حول كيفية الوجوب. فنجد معتزلة بغداد(*) قد قالوا بوجوب اللطف على الله سبحانه وتعالى لقولهم بوجوب فعل الأصلح عن الله سبحانه. أما معتزلة البصرة(**) فالأمر عندهم يختلف؛ لأنه لا يجب على الله تعالى الخلق ولا التكليف، ومن ثم فإن اللطف لا يجب عليه من هذا المنطلق، لكن إذا تفضل وخلق وكلف فإن اللطف يجب عليه، مراعاة لأحوال المكلفين. ومعنى ذلك أن معتزلة بغداد يوجبون اللطف على الله تعالى، لأنه أصلح، وهو في درجة وجوب الخلق ووجوب التكليف عندهم.

أما معتزلة البصرة فإن وجوب اللطف عندهم تابع للتكليف الذي هو تفضل ورحمة من الله تعالى. ويترتب على ذلك فرق آخر هو أن التكليف سبب في وجوب اللطف عند البصريين. أما عند البغداديين فليس بسبب. وهذا ما يعنيه القاضي عبد الجبار في قوله: "وأما الخلاف بيننا وبين القائلين بوجوب الأصلح في باب اللطف، فإنه يعود إلى علة المذهب دون نفس المذهب؛ لأنهم يجعلون علة وجوب اللطف أنه أصلح؛ وكذلك يوجبون نفس التكليف ونفس الخلق، وعندنا علة وجوبه أنه لطف فيما كلفه العبد، فلذلك نقتصر الإيجاب عليه، دون نفس التكليف وما شاكله. أو يكون الخلاف بيننا وبينهم في أن ما يقوله إنه كالسبب في وجوب اللطف، هل هو سبب أم لا؟ فعندهم ليس بسبب، وعندنا هو سبب للوجوب، كالتكليف وغيره"(1).

وعلى كل حال يمكننا القول إن معنى اللطف عند البشريين يتعلق بأصل العدل، أي أن الله إذا كلف العباد فمن العدل أن يلطف لهم؛ وكأن من حق العباد على الله، فيما يرونه إذا

(*) من أمثال: بشر بن المعتمر، ثمامة بن الأشرس، جعفر بن حرب، وأبو الحسين الخياط وغيرهم.

(**) من أمثال: واصل بن عطاء، إبراهيم النظام، أبو علي الجبائي، أبو هاشم الجبائي، القاضي عبد الجبار الهمذاني.

(1) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج13 (اللطف)، مصدر سابق، ص7.

خلقهم وكلفهم، أن يساعدهم على فعل الطاعات واجتناب المعاصي، أي من حقهم عليه أن يلطف بهم على ما ذكرناه سابقاً. أما عند البغداديين فهو أقرب إلى التفضل والرحمة منه إلى العدل.

وبالرغم من أن البغداديين ينطلقون أيضاً من منطلق العدل نفسه، إلا أنهم يحتفظون بقدر كبير للحكمة الإلهية السائدة في هذا الكون، إلى جوار العدل أيضاً، وفيما يروى فإن أفعال الله تعالى توصف كلها بالعدل، تماماً كما يرى البصريون، ولكن السبب في وصف هذه الأفعال بالعدل ليس هو وجوب العدل على الله تعالى، ومن ثم تقييد أفعاله بما يقتضيه العدل، ولكن السبب هو ما ألزم به نفسه من الفضل والتكرم.

ثالثاً ـ الإرادة الإنسانية:

الواقع أن هذه المشكلة من أكثر المشاكل الكلامية تعقيداً، وأوفرها بحثاً ودراسة. وقد سميت بالجبر والتفويض، أو بالقضاء والقدر، وبحرية الإرادة. وقد أثارت هذه المسألة حفيظة رجال المذاهب الإسلامية، فتفرقوا فيها إلى جماعات. فيقول الجبريون وعلى رأسهم جهم بن صفوان: "إن الإنسان لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة، ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازاً، كما تنسب إلى الجمادات"[1]. كما يقال: أثمرت الشجرة، وجرى الماء.. إلى غير ذلك، والثواب والعقاب جبر، كما أن الأفعال كلها جبر. وقال: إذا أثبت الجبر، فالتكليف أيضاً كان جبراً.

ويقول ابن حزم: "فأما من قال بالإجبار فقد احتجوا بقولهم: لما كان الله تعالى فعالاً، وكان لا يشبهه شيء من خلقه، وجب أن لا يكون أحد فعالاً غيره. وقالوا أيضاً معنى إضافة الفعل إلى الإنسان إنما هو كما تقول مات زيد، وإنما أماته الله تعالى، وقام البناء، وإنما أقامه الله تعالى"[2]. وهم كذلك على قولهم أدلة كثيرة. قالوا: "إن الإنسان إن كان

---

(1) جابر قاسم حبيب: فجر الملاغة: مرجع سابق، ص82.

(2) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، مصدر سابق، ص23.

موجداً لأفعاله، وخالقاً لها، وجب أن تكون هناك أفعال لا تجري على مشيئة الله واختياره، ويكون هناك خالق غير الله"[1].

هذا إضافة إلى ما ورد في القرآن الكريم دالاً على ذلك: من مثل قوله تعالى: ﴿اللهُ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[2]، و﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾[3]، و﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾[4].

أما المعتزلة فقد نفوا الجبر ورجعوا بالفعل إلى الإنسان، وجعلوه تبعياً المسؤولية عنه، وهم -كما عرفنا سابقاً- من دعاة التأويل، لا من معتمدي حرفية النص، ورفضوا الأحاديث القائلة بالجبر، وأخرجوا الجبر بفعل التأويل من آيات القرآن، منطلقين من عدالة الله، وأن ما قالوه هو في آفاق العقل. فقد اتفقوا على أن "إرادة الإنسان حرة، وقدرته تخلق ما يعمل، وفي استطاعته أن يفعل وألا يفعل، وهو يفعل ما يختار"[5]. وبما أن الإنسان -في نظرهم- فاعل مختار حر الإرادة، فهو "يتصرف بهذه القدرة التي منحته إياها العناية الإلهية كما يشاء، ويوجهها حسبما يريد، ويستغلها في خلق أفعاله، فهم يثبتون للقدرة صلاحية الخلق والإيجاد، لأنهم يعتقدون أن القادر على الشيء لابد له من التأثير في مقدوره، ويجب أن يتعين ذلك التأثير في الوجود: لأن حصول الفعل يكون بالوجود، لا بصفة تقارن الوجود"[6]. وهذا يعني أن أفعال العباد مخلوقة لهم، ومن عملهم لا من عمل الله.

ولما كان واضحاً من كلام الجبريين والمعتزلة وجود مغالاة وتطرف، سلك الأشاعرة: وعلى رأسهم أبو الحسن الأشعري، سبيلاً وسطاً، فقالوا بنظرية الكسب، التي فسرها بعض أتباعها بأنها "الاقتران العادي بين القدرة المحدثة، أي قدرة الإنسان، والفعل، فالله يخلق

---

(1) أحمد أمين: ضحى الإسلام، المرجع السابق، ص55.

(2) سورة الرعد: آية 16.

(3) سورة البقرة : آية 7.

(4) سورة الأنعام: آية125.

(5) أحمد أمين: ضحى الإسلام، مرجع سابق، ص55.

(6) زهدي جار الله: المعتزلة، مرجع سابق، ص95.

الفعل، ويخلق للإنسان قدرة تقترن بهذا الفعل، وقدرة الإنسان التي خلقها الله لا أثر لها إلا اقترانها بالفعل، وهذا هو الكسب"[1]. وهذا يعني "أن الإنسان، إذا أراد أن يفعل فعلاً من الأفعال، فإن الله يخلق له في هذه اللحظة نفسها قدرة على هذا الفعل"[2]. وهذه الأخيرة هي التي تكسبه الفعل، ولكنها لا تخلقه، ورأيهم هذا توسط بين الجبرية والمعتزلة. والحق في نظرهم أن "أفعال العباد تتم بالمشاركة بين الله وعباده، فلا يستقل أي من الطرفين بها وحده، ولما كان الله لا يحتاج إلى معين في أفعاله الخاصة، فيبقى أن العبد هو المحتاج إلى عون الله في أفعاله، ومن ثم فإن الفعل ينسب إلى فاعلين هما: الله والعبد"[3].

وفي الحقيقة أن الأشعري[*] لا يخالف الجبرية إلا في التعبير، فالاختلاف كان في التفضيل لا في التأصيل؛ إذ إن مضمون النظريتين واحد، فعند "الجبرة الفعل من خلق الله، وينسب إلى الإنسان مجازاً، وعند الأشاعرة[**] الفعل من خلق الله، وكسب من الإنسان، فلم يأت الأشعري بجديد"[4].

ويعلق أحمد أمين في كتابه (ضحى الإسلام) على هذا بقوله: "هذا رجوع في الحقيقة إلى قول المعتزلة مع الخلاف في التعبير فقط"[5].

---

(1) المرجع السابق، ص57.

(2) نحطان الدوري ورشيد عليان: أصول الدين الإسلامي، مرجع سابق، ص167.

(3) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص296.

(*) نلاحظ أن الأشعري قد التزم موقف المعارض للمعتزلة في حرية الإرادة دون الجبرة في قولهم بالجبر، على أن ذلك لا يعني أنه ناصر القائلين بالجبر؛ إذ فرق بين الأفعال الاضطرارية والأفعال الاختيارية: فالأولى تقع من العباد، وقد عجزوا عن ردها. والثانية يقدر عليها العباد، غير أنها مسوقة بإرادة الله حدوثها واختيارها. وبهذه المقدرة الخادثة يكسب الإنسان أفعاله. للمزيد راجع: أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (الأشاعرة)، مرجع سابق، ص78.

(**) ولكن من الملاحظ أن الأشاعرة يعدمون جانب الاختيار عندما قرروا أن الله تعالى يتدخل باستمرار في كل فعل من أفعال العباد، وفي كل حركة من حركاتهم، تدخلاً مباشراً، بحيث لا يمكن أن يوجد أي سند ميتافيزيقي أو طبيعي للحرية الإنسانية. للمزيد راجع: أشرف محفوظ: الجبر والاختيار، مرجع سابق، ص55.

(4) محمد بدر: سيادة القانون في التوراة والإنجيل والقرآن، مرجع سابق، ص184.

(5) أحمد أمين: ضحى الإسلام، مرجع سابق، ص57.

وترتبط مشكلة حرية الإرادة الإنسانية عند المعتزلة بأصل من أهم أصولهم وهو "العدل" الذي يقوم على إثبات القدرة والإرادة والمشيئة والاستطاعة للإنسان، ونسبة أفعاله إليه على سبيل الحقيقة لا المجاز. وقبل الشروع في الحديث عن الإرادة الإنسانية، فنعرض للبحث في حقيقة الفعل؛ ليصح أن نتكلم في أحكامها.

1 ـ حقيقة الفعل:

إن حقيقة الفعل عند المعتزلة "هو ما يحدث من القادر فكل ما يحدث من جهة القادر يقال هو فعله. وهذا معقول في الشاهد، لأنا نجد الكتابة تحدث من الكاتب، فيقال إنها فعله، ولا يقال في الأشخاص إنها فعل الكاتب، لما لم تحدث من جهته"[1]. وذلك لأن حقيقة القادر أنه "بصفة معها يصح الفعل منه، وقد يعلم ذلك على جهة التأمل اليسير"[2]. إذن فالفعل هو ما يحدث من الفاعل القادر على هذا الفعل، ويستدل المعتزلة على هذا المعنى بالمشاهدة، كما يتضح في النص السابق، فإن الكتابة لما كانت تحدث من الكاتب كانت فعلاً له. غير أن ارتباط معنى الفعل بقدرة الفاعل عليه كان نقطة ضعف في التعريف تنبه إليها تلاميذ القاضي عبد الجبار؛ وردوا التعريف من أجلها، وذلك لأن هذا التعريف لا يشتمل على الأفعال المتولدة، مع أن المعتزلة يعتبرون المتولدات أفعالاً مخلوقة للعبد. وهذا يعترض في تعريف القاضي عبد الجبار "فالفعل على ما ذكره في الكتاب، هو ما يحصل من قادر من الحوادث. وهذا يوهم أن الفاعل يجب أن يكون قادراً حال وقوع الفعل لا محالة، وليس كذلك؛ فإن الرامي ربما يرمي ويموت قبل الإصابة، فالأولى أن يقال في حقيقة الفعل: هو ما وجد وكان الغير قادراً عليه"[3]. ثم إن بين المحدث وبين الفعل فرقاً؛ هو أن "المحدث يعلم محدثاً، وإن لم يُعلم أن له محدثاً. وليس كذلك الفعل؛ فإنه إذا علم فعلاً، علم أن له فاعلاً ما، وإن لم يعلمه بعينه"[4].

---

(1) الحسين البصري والقاضي عبد الجبار وآخرون: رسائل العدل والتوحيد، ج1، مصدر سابق، ص233.

(2) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج13 (اللطف)، مصدر سابق، ص5.

(3) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص324.

(4) المصدر السابق، ص324.

يقول القاضي عبد الجبار: وإذا أردت أن تعلم الفاعل بعينه، فلك فيه طريقتان:

الأولى: "أن تختبر حاله، فإن وجدت الفعل يقع بحسب قصده ودواعيه، وينتفي بحسب كراهته وصارفه، حكمت بأنه فعل له على الخصوص"[1].

والثانية: "هو أن تعلم أن هذا المقدور لا يجوز أن يكون مقدوراً للقادر بالقدرة، فيجب أن يكون مقدوراً للقادر لذاته، وهو الله تعالى"[2].

مما سبق نستطيع أن نتعرف على المقدمات التي أدت بالمعتزلة إلى نسبة الفعل للعبد حقيقة، وهي:

-وجود علة لوقوع الفعل، وهي القدر والتعلم والقصد والداعي.

-أن الفعل لا يقع إلا إذا توفرت الأدوات التي لا يصح وقوعه بغيرها.

2 ـ أحكام الفعل:

يقسم المعتزلة الفعل إلى قسمين:

الأول: "ما لا صفة له زائدة على وجوده، فهذا لا يوصف بقبح ولا حسن عندهم"[3]، فهو "كالحركة اليسيرة، والكلام اليسير، وذلك إنما يقع من الساهي ولا مدح فيه"[4].

والثاني: "له صفة زائدة على حدوثه، وصفة حسنه، فهو فعل العالم بما يفعله"[5]. وهذا يخلو من وجهين: "إما أن يكون قبيحاً أو حسناً، لأنه إما أن يعلم من حاله أنه مما يستحق به الذم، إذا انفرد فيكون قبيحاً، أو يعلم من حاله أنه مما لا يستحق به الذم على وجه، فيكون حسناً"[6].

---

(1) المصدر السابق، ص325.

(2) المصدر السابق، ص325.

(3) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج6 (التعديل والتجوير)، مصدر سابق، ص7.

(4) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص326.

(5) المصدر السابق، ص326.

(6) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج6 (التعديل والتجوير)، مصدر سابق، ص7.

وما كان حسناً فهو على وجهين: الأول "له صفة زائدة على حسنه، والثاني ليس لـه صفة زائدة على حسنه. وهذا إنما هو المباح"[1]، ولهذا "لا توصف أفعال القديم -تعـالى- بالمباح، وإن وجد فيها ما صورته صورة المباح كالعقاب"[2]، لأن من حق المباح أن يكون فعل الفاعل له، وأن "لا يفعله بمنـزلة واحدة في أنه لا يستحق به ذماً ولا مدحاً، وذلك مما لا يتأتى في أفعاله سبحانه وتعالى، لأنه يستحق على أفعاله كلها المدح والشكر"[3].

وأما الأول، وهو ما يكون له صفة زائدة على حسنه، فهو الواجب والمندوب إليـه، وكل ذلك "مما يريده الله تعالى، بدليل أن غاية ما يعلم به مراد الغير إنما هو الأمـر، وقـد صدر من جهة الله الأمر، وما يكون أكبر من الأمر، لأنه تعالى كما أمر بذلك فقد رغـب فيه ووعد عليه بالثواب العظيم، ونهى عن خلافه، وزجر عنه، وتوعد عليه بالعقاب العظيم، فيجب أن يكون تعالى مريداً له على ما تقوله"[4]. ثم إن فعل العالم مما يفعله المميز بينه وبين غيره، إذا لم يكن ملجأ لا يخلو من أمرين: إما أن يكون "له فعله، أو لا. فإن كان له فعله فهو الحسن، وهو ما لفاعله أن يفعله ولا يستحق عليه ذماً، وإن لم يكن له فعلـه، فهـو القبيح وحده"[5]، وهو الذي يستحق به الذم من الأفعال. ومن ثم فإن العبد إذا كان "مطيعاً لله تعالى بفعل الواجبات والنوافل، وجب أن يكون الله تعالى مريداً لها، لأن المطيع هو من فعل ما أراده المطاع". بدليل قوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾[6]، أي لا يفعل ما أراده. وقد استدل أبو علي الجبائي على أن الفاعل قد يفعل الفعل لحسنه: بأن قال: "وجدت الرجل في الشاهد قد يرشد الضال لحسنه، ولنفع الغير أو دفع الضرر عنـه،

---

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص457.

(2) المصدر السابق، ص327.

(3) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج6 (التعديل والتحوير)، مصدر سابق، ص34-35.

(4) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص457.

(5) المصدر السابق، ص326.

(6) سورة غافر: الآية 18.

حسنة من غير أن يكون له فيه نفع ولا دفع ضرر"[1]. قال: ويعلم أنه يفعله لحسنه من وجهين:

الوجه الأول: "أن كل واحد منا يعلم من نفسه أنه قد يفعل ذلك لحسنه، دون سائر الدواعي، كما يعلم أنه قد يفعل الفعل للنفع"[2].

الوجه الثاني: أنا قد اعتبرنا حال مرشد الضال، فوجدناه قد يفعل ذلك وإن عري من سائر ما يفعل له من الأفعال، نحو أن يعتقد أن له في ذلك ثواباً، أو عليه في تركه عقاباً، لأنه قد يفعل من لا يعلم ذلك ولا يؤمن بالمعاد.

وهذه المقدمات التي تستند إلى تصورات ذهنية ومقولات عقلية كمقولة العلية والسببية وغيرهما، إنما تحاول المعتزلة أن تمهد بها للقول بفكرتي الحسن والقبح العقليين والاستحقاق والواجبات. وهذا باب واسع سنعرض عنه لئلا نبتعد عن موضوع بحثنا.

والآن ننتقل إلى الحديث عن أفعال العباد.

3 ـ أفعال العباد والأدلة على أنها محدثة:

يقول ابن حزم: اختلف المتكلمون في "خلق الله تعالى لأفعال عباده، فذهب أهل السنة كلهم ومن وافقهم من النجارية والأشعرية وغيرهم من المذاهب الأخرى إلى أن جميع أفعال العباد مخلوقة، خلقها الله -عز وجل- في الفاعلين لها"[3]. ووافقهم على هذا موافقة صحيحة من المعتزلة ضرار بن عمرو وصاحبه أبو يحيى حفص الفرد، وذهب سائر المعتزلة ومن وافقهم من المرجئة والخوارج والشيعة إلى أن "أفعال العباد محدثة، فعلها فاعلوها، ولم يخلقها الله عز وجل على تخليط منهم في ماهية أفعال النفس، إلا بشر بن المعتمر عطف فقال إلا أنه ليس شيء من أفعال العباد إلا ولله تعالى فيه حكم بأنه صواب أو خطأ، ونسميه بأنه حسن

---

(1) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج6 (التعديل والتجوير)، مصدر سابق، ص223.

(2) المصدر السابق، ص223.

(3) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، مصدر سابق، ص54.

أو قبيح، طاعة أو معصية"[1]. ويقول في موضع آخر: إن الدليل على صحة قول من قال إن الله تعالى خلق أعمال العباد كلها "هي نصوص من القرآن وبراهين ضرورية منتجة من بدبهة العقل والحس، لا يغيب عنها إلا جاهل"[2]، وبالله تعالى التوفيق. فمن النصوص قول الله -عز وجل- ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾[3]. وقال تعالى ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ﴾[4].

قال ابن حزم: "قد قال لي بعضهم إنما أنكر الله تعالى أن يكون هاهنا خالق غيره، يرزقنا كما في نص الآية"[5]. ويرد ابن حزم على هؤلاء بأنه "ليس كما ظن هذا القائل، بل القضية قد تمت في قوله "غير الله"، ثم ابتدأ عز وجل بتعديد نعمه علينا فأخبرنا أنه يرزقنا من السماء والأرض"[6]. ويؤكد أهل السنة أن "أحداً لا يستطيع أن يفعل شيئاً، قبل أن يفعله أو يكون أحد يقدر أن يخرج عن علم الله، أو أن يفعل شيئاً علم الله أنه لا يفعله، وأقروا أنه لا خالق إلا الله، وأن سيئات العباد يخلقها الله، وأن أعمال العباد يخلقها الله عز وجل، وأن العباد لا يقدرون أن يخلقوا شيئاً"[7]. ويؤكد أيضاً أن المضاف إلى الله هو خلقها، والمضاف إلى العباد والذي عليه الحمد والذم هو كسبها، لقوله تعالى ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾[8]. ويقول ابن تيمية في هذا: "وتحقيق الكلام أن يقال: فعل العبد خلق لله عز وجل وكسب للعبد...واعلم أن الله خلق فعل العبد سبباً مقتضياً لآثار محمودة أو مذمومة"[9]. ويرد ابن حزم أن "هذا كاف لمن عقل واتقى الله"[10].

---

(1) المصدر السابق، ص54.

(2) المصدر السابق، ص55.

(3) سورة فاطر: آية3.

(4) سورة فاطر: آية 3.

(5) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، مصدر سابق، ص55.

(6) المصدر السابق، ص55.

(7) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص

(8) سورة البقرة: الآية 28.

(9) المرجع السابق، ص183.

(10) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، مصدر سابق، ص55.

بقول القاضي عبد الجبار في أفعال العباد: الغرض به الكلام في "أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وأنهم هم المحدثون لها"[1].

وهكذا فقد أجمعت "المعتزلة كلها، إلا الناشئ، على أن الإنسان فاعل محدث ومخترع ومنشئ على الحقيقة، لا على سبيل المجاز"[2]. وقال الناشئ: الإنسان لا يفعل في الحقيقة ولا يحدث في الحقيقة. وكان لا يقول إن البارئ يحدث كسب الإنسان، فلزمه تحدث لا تحدث في الحقيقة، ومفعول لا لفاعل في الحقيقة"[3]. فإذا هم متفقون على أن فعل الإنسان غير مخلوق أو محدث في الإنسان، فالإنسان قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها، مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة، وإذا "فأفعال العباد باتفاق أهل العدل مخلوقة للعباد بقدرة من الله، ما عدا ضرار بن عمر وحفص الفرد، فقد وافقا أهل السنة والجماعة على أن أفعال العباد مخلوقة فيهم لله تعالى، كما شذ أيضاً معمر بن عباد والجاحظ اللذين قالا: إن أفعال العباد من فعل الطبيعة"[4].

وقد قدمت المعتزلة الأدلة على أن أفعال العباد غير مخلوقة من الله عز وجل، بل هي من جهتهم واقعة حادثة كما ذكرها القاضي عبد الجبار، وهو يقدم أدلة أربعة:

أ - دليل الإلزام:

1 - والذي يدل على ذلك "أن نفصل بين المحسن والمسيء، وبين حسن الوجه وقبيحه، فنحمد المحسن على إحسانه، ونذم المسيء على إساءته، ولا نجوز هذه الطريقة في حسن الوجه وقبيحه، ولا في طول القامة وقصرها، حتى لا يحسن من أن تقول للطويل لم طالت قامتك، ولا للقصير لم قصرت؟ كما يحسن أن تقول للظالم لم ظلمت؟ وللكاذب لم كذبت؟ فلولا أن أحدهما متعلق بنا وموجود من جهتنا بخلاف الآخر، وإلا لما وجب هذا

---

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص323.

(2) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص539.

(3) المصدر السابق، ص539.

(4) عواد بن عبد الله المعتق: المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، مرجع سابق، ص170.

الفصل ولكان الحال في طول القامة وقصرها كالحال في الظلم والكذب، وقد عرف فساده"[1].

وقد يعترض على هذا بأن يقال "أنتم تحمدون الله على الإيمان، وإن كان الإيمان من فعلكم ومتعلقاً بكم، وكذلك تذمون أحدنا على الإماتة والغرق والحرق وغير ذلك، مع أن شيئاً من ذلك لا يتعلق به"[2].

ويرد على هذا بقوله الأول: "فليس على ما تظنونه، لأنا لا نحمد الله تعالى على الإيمان نفسه، وإنا نحمده على مقدماته من الإقدار والتمكين وإزاحة العلة بأنواع الألطاف، وذلك موجود من قبله ومتعلق به فلا يلزم.

والقول الثاني: ليس كذلك أيضاً "لأنا لا نذم أحدنا على الإماتة والغرق والحرق، وإنما ذممناه على مقدمات ذلك. ألا ترى أن وضع حي تحت برد ليموت، فإن ذمنا إياه ليس على الإماتة، وإنما على إلقائه أو وضعه تحت البرد، وكذلك من ألقى صبياً في تنور ليحرقه الله تعالى، فإنا لا نذمه على الإحراق الموجود من قبل الله تعالى، وإنما نذمه على تقريبه من جهة النار وإلقائه فيها، ففسد ما ظننته، وصح الاستدلال بهذه الطريقة"[3].

2 – وكما يلزم عنه مذهب المخالفين أن "لا يفرق بين المحسن والمسيء، وأن يرتفع المدح والذم، والثواب والعقاب، ويلزمهم قبح بعثة الأنبياء، ويلزمهم أيضا أن يكون هو فاعل القبائح، لأنه إذا كان خالقاً لأفعال العباد، وفيها القبائح، لزم ما ذكرناه، وذلك بوجب ألا تقع لهم ثقة البتة بكتاب الله تعالى، وأن يجوزوا أن يبعث إليهم رسولاً كاذباً، ويظهر المعجزة عليه، ليضلهم عن سواء السبيل، ويدعوهم إلى الكفر، ويصرفهم عن الإسلام، لأنه إذا جاز أن يفعل بعض القبائح جاز أن يفعل سائرها، إذ لا فرق بين بعضها وبين البعض في القبح"[4].

---

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص332.

(2) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص449.

(3) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص333.

(4) المصدر السابق، ص334.

3 – وكذلك يلزمهم أن "لا يثبت لرسل الله تعالى حجة على الكفر، لأن للكافر أن يقول : إن كنت رسولاً فلا أقل من أن تكون رسالتك موافقة لمراد الرسل، فكيف تدعونا إلى الإسلام ومن أرسلك إلينا أراد منا الكفر، وخلقه فينا، وجعلنا بحيث لا يمكننا الانفكاك عنه"[1].

4 – ويلزم "انقطاع الرسل من وجه آخر هو أن يقال لهم: إلى ماذا تدعونا إليه؟ فإن كنتم تدعونا إلى ما خلقه الله تعالى فينا، فإن ذلك ما لا فائدة فيه، وإن كنتم تدعونا إلى ما لم يخلقه الله تعالى فينا، فذلك مما لا نطيقه ولا نتمكن منه"[2].

5 – ويلزمهم "التسوية بين الرسول وبين إبليس، لأن الرسول يدعوهم إلى خلاف ما أراده الله تعالى منهم، كما أن إبليس يدعوهم إلى ذلك"[3].

6 – وكذلك يلزمهم قبح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأن الأمر لا يخلو من أن يكون أمراً بالواقع، وذلك قبيح، ويجري في القبيح مجرى أمر المرمي من شاهق بالنزول، وأن يكون أمراً بما لا يقع، فإن المأمور غير قادر عليه عندهم لقولهم بالقدرة الموجبة، فيكون الأمر أمراً بما لا يطاق، وتكليف ما لا يطاق قبيح.

وهكذا الكلام في النهي عن المنكر، لأنه إن كان نهياً عن الواقع، فإن ذلك قبيح ولا فائدة فيه، وإن كان نهياً عما لم يقع، فإن ذلك نهي عما لم يقدر عليه، وذلك قبيح أيضاً، ويجري في القبيح مجرى نهي الزمن عن العدو"[4].

7 – ويلزم أيضاً "قبح مجاهدة أهل الروم وغيرهم من الكفار، لأن للكفار أن يقولوا: لماذا تجاهدوننا؟ فإن كان جهادكم إيانا على ما لا يريده الله تعالى منا ويوجبه، فالجهاد لكم أولى وأوجب، وإن كان الجهاد لنا على ما خلق فينا، بحيث لا يمكننا مفارقته والانفكاك عنه، فذلك لا معنى له"[5].

---

(1) المصدر السابق، ص334.

(2) المصدر السابق، ص335.

(3) المصدر السابق، ص335.

(4) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص451.

(5) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص336.

وهذه هي الإلزامات عندهم، وكلها تبين أن أفعال العباد منسوبة لهم، وهناك دليل آخر يدل على أن أفعال العباد مخلوقة فيهم؛ وأنهم المحدثون لها.

ب ـ دليل الاعتماد:

ويقوم على أساس أن ما يصدر عنا من تصرفات إنما يقع بحسب مقصودنا ودواعينا، وهي تنتفي بحسب كراهتنا. والدليل على أن هذه التصرفات يجب وقوعها بحسب قصدنا ودواعينا، هو أن أحدنا إذا دعاه الداعي إلى القيام حصل منه القيام على طريقة واحدة، ووتيرة مستمرة، بحيث لا يختلف الحال فيه. وكذلك فلو دعاه الداعي إلى الأكل بأن يكون جائعاً، وبين يديه ما يشتهيه، فإنه يقع منه الأكل على كل وجه، ولا تختلف الحال في ذلك. وهذه أمارة كونه موقوفاً على دواعينا، ويقع بحسبها، وكما أنها تقع بحسب دواعينا وتقف عليها، فقد تقف على مقصودنا أيضاً، وعلى آلاتنا وعلى الأسباب الموجودة من قبلنا. ألا ترى أن قوله: محمد رسول الله لا تنصرف إلى محمد بن عبد الله دون غيره من المحمدين، ولا يكون خبراً عنه إلا بقصده، وكذلك الكتابة لا تحصل منه إلا إذا علمها. ولا يكفي ذلك حتى يكون مستكملاً للآلات التي تحتاج الكتابة إليها نحو القلم وغيره. وأيضاً فإن الألم يقع بحسب الضرب الموجود من جهته، يقل ويكثر بكثرته، فصح حاجة هذه التصرفات إلينا، وتعلقها بنا.

فصح بهذا الدليل على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم؛ وأنهم هم المحدثون لها.

وبالإضافة إلى دليلي الإلزام والاعتماد يضيفون أدلة عقلية وسمعية، هي كالتالي:

ج ـ الأدلة العقلية:

[ـ وأحدها يدل على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، هو: ما قد ثبت من أن العاقل في الشاهد لا يشوه نفسه، كأن يعلق العظام في رقبته، ويركب القصب، ويعدو في الأسواق، فكما لا يفعل ذلك ولا يتولاه، فلا يتولى غيره أيضاً، ولا يريده منه، وإنما لا يفعل ذلك ولا يختاره لعلمه بقبحه ولغناه عنه، وإذا وجب ذلك في الواحد منا، فلأن يجب .

" في حق القديم تعالى، وهو أحكم الحاكمين، أولى وأحرى. وعلى مذهبهم أنه تعالى شوه نفسه، و سَوَّدَ الثناء عليه، وأراد منهم كل ذلك، تعالى عما يقولون"[1].

2 – على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالقاً لأفعال العباد، هو أن في أفعال العباد ما هو ظلم وجور. فلو كان الله تعالى خالقا لها، لوجب أن يكون ظالماً جائراً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً"[2]. "وهذا كفر من قائله، لأن الأمة بأسرها تقول إن من وصف الله بأنه ظالم، فقد كفر، لا بالقول، لكن بالمعنى، ومعناه أنه فعل الظلم، فمن قال ذلك فهو كافر إذاً"[3].

وإذاً فالمعتزلة يمتنعون عن القول بأن الله خالق أفعال العباد، لينفوا عنه الظلم والقبيح، وأنه "لو كان الخالق لها لم يصح أمره بها، ونهيه عن بعضها، وإثابته على الحسن والجميل منها، أو ذمه وعقابه على القبيح من جملتها"[4]؛ إذ إنهم مجمعون على أن الله عادل، وأنه تعالى لا يظلم الناس شيئاً"[5]، وهم يعتمدون على ذلك على أدلة نقلية وردت في القرآن الكريم، منها الآيات التالية:

1- ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾[6].

2- ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾[7].

3- ﴿لا ظُلْمَ الْيَوْمَ﴾[8].

4- ﴿فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[9].

---

(1) المصدر السابق، ص344.

(2) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص453.

(3) القاضي عبد الجبار وآخرون: رسائل العدل والتوحيد، مرجع سابق، ص238.

(4) أبو الفتح الشهرستاني: نهاية الأقدام، مصدر سابق، ص83.

(5) زهدي جار الله: المعتزلة، مرجع سابق، ص97.

(6) سورة فصلت: الآية 46.

(7) سورة غافر: الآية 31.

(8) سورة المؤمنون: الآية 17.

(9) سورة التوبة: الآية 70.

د ـ الأدلة النقلية أو السمعية:

يقول القاضي عبد الجبار ما يدل عليه من جهة السمع قوله تعالى: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾[1].

واحتج المعتزلة في هذا الدليل بآيات من القرآن على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالقاً لأفعال العباد، وسوف نقتصر على عرض بعض الأدلة السمعية التي نرى أنها تشكل الجانب الأكبر من استدلالاتهم وأهمها:

1 ـ أن الله "نفى التفاوت عن خلقه، فلا يخلو: إما أن يكون المراد بالتفاوت من جهة الخلقة، أو من جهة الحكمة، لا يجوز أن يكون المراد به التفاوت من جهة الخلقة، لأن في خلقة المخلوقات من التفاوت ما لا يخفى، فليس إلا أن المراد به التفاوت من جهة الحكمة على ما قلناه، إذا ثبت هذا لم يصح في أفعال العباد أن تكون من جهة الله تعالى لاشتمالها على التفاوت وغيره"[2].

2 ـ ودليل آخر من جهة السمع قوله تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾[3]. ووجه الاستدلال به أن "لا يخلو إما أن يكون المراد به أن جميع ما فعله الله تعالى فهو إحسان، أو المراد به أن جميعه حسن، لا يجوز أن يكون المراد به الإحسان، لأن في أفعاله تعالى ما لا يكون إحساناً كالعقاب، فليس إلا إن المراد به الحسن على ما نقوله. إذا ثبت هذا، ومعلوم أن أفعال العباد تشتمل على الحسن والقبيح، فلا يجوز أن تكون مضافة إلى الله تعالى"[4].

3 ـ ومما يستدل به أيضاً من جهة السمع قوله تعالى: ﴿صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾[5].

---

(1) سورة الملك: الآية 31.

(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص355.

(3) سورة السجدة: الآية 7.

(4) المصدر السابق، ص357.

(5) سورة النمل: الآية 88.

وبين الله -سبحانه وتعالى- "أن أفعاله كلها متقنة. والإتقان يتضمن الإحكام والحسن جميعاً، حتى لو كان محكماً، ولا يكون حسناً، لكان لا يوصف بالإتقان، ألا ترى أن أحدنا لو تكلم بكلام فصيح يشتمل على الفحش والخنا، فإنه وإن وصف بالإحكام، لا يوصف بالإتقان.

إذا ثبت هذا، ومعلوم أن في أفعال العباد ما يشتمل على التهور والتنصر والتمحص، وليس شيء من ذلك متقناً، فلا يجوز أن يكون الله تعالى خالقاً لها"[1].

4 - ومن الأدلة أيضاً من جهة السمع على أن العباد خالقون أفعالهم، قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[2]. وهذا دليل على أن الحق -سبحانه وتعالى- "لا يريد من العباد إلا العبادة والطاعة، لأن هذه اللام لام الغرض، الذي يسميه أهل اللغة (لام كي) بدليل أنهم لا يفصلون من قول القائل: دخلت بغداد لطلب العلم، وبين قوله: دخلت وغرضي طلب العلم. ويدل أيضاً على أن هذه الأفعال محدثة من جهتنا ومتعلقة بنا"[3].

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا﴾[4]. وتدل على أن الله تعالى نفى "أن يكون في خلقه باطل، فلولا أن هذه القبائح وغيرها من التصرفات من جهتنا ومتعلقة بنا، وإلا كان يجب أن تكون الأباطيل كلها من قبله، فيكون مبطلاً كاذباً تعالى عما يقولون علواً كبيراً"[5].

كل هذه الأدلة العقلية والنقلية إنما قدمتها المعتزلة لتؤكد صحة مذهبهم حول الفعل الإنساني، وهو نسبته للإنسان وتنزيه الله عن أفعال العباد. وقد بدا واضحاً من خلال ذلك أنهم يخضعون النصوص لمقتضيات العقل انطلاقاً من تقديرهم له، ما كان سبباً في

---

(1) المصدر السابق، ص358.

(2) سورة الذاريات: آية 56.

(3) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج6 (الإرادة)، مصدر سابق، ص233.

(4) سورة ص: الآية 27.

(5) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص362.

اضطراب الكثير من المفاهيم الإيمانية. وقد اتفق أبو علي الجبائي مع المعتزلة على أن أفعال العباد مخلوقة فيهم، وأنهم المحدثون لها، "بإثباته أن للعبد خلقاً وإبداعاً، وإضافة الخير والشر والطاعة والمعصية ترجع كلها إليه استقلالاً واستبداداً"[1].

ويقول الأشعري: قال محمد بن عبد الوهاب الجبائي: إن معنى أن العبد خالق للأفعال أنه "يفعل أفعاله مقدرة على مقدار ما دبرها عليه، وذلك هو معنى قولنا في الله إنه خالق، وكذلك القول في الإنسان إنه خالق، إذا وقعت منه أفعال مقدرة، وأبى ذلك سائر المعتزلة"[2].

ويعلق الباقلاني هنا على أن "القول بأن أفعال العباد مخلوقة لهم بقدرهم، وأن كل واحد ينشيء ما ينشئ، ويخلق ما يفعل، وليس لله تعالى قدرة على فعلنا جملة، لا تعرف في المعتزلة إلا من عهد الجبائي"[3]. فالخلق إذن عند الجبائي ليس هو الإيجاد من عدم، وإنما معناه هنا التدبير والتقدير، ثم التنفيذ أو الفعل. ومعنى هذا عنده أن "الخلق هو المخلوق، والإرادة من الله غير المراد، وفعل الإنسان هو مفعوله، وإرادته غير مراده، وكان يزعم أن إرادة الله سبحانه للإيمان غير أمره به وغير الإيمان، وإرادته لتكوين الشيء غيره"[4]. وليس يخلق له، ولا جائز أن يقول الله سبحانه للشيء كن، وقوله أن الخالق هو المخلوق على عكس ما ذهب إليه أبو الهذيل بأنه لا يثبت الخلق مخلوقاً. والجبائي يسوي بهذا المعنى لكلمة الخلق بين الله سبحانه وتعالى وبين الإنسان، وإن كان سائر المعتزلة قد أبوا ذلك، كما يحكي الأشعري.

وأما المخلوق عنده فهو "الفعل المقدر بالغرض والداعي المطابق له على وجه لا يزيد عليه ولا ينقص عنه. ويذهب أبو هاشم إلى أن "الخلق إنما هو الإرادة، وأن فعل الخلق إرادة، وليس تصوراً، لأنه فعل، والفعل يقتضي الإرادة"[5].

---

(1) القاضي عبد الجبار: فرق وطبقات المعتزلة، مصدر سابق، ص221.

(2) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص539.

(3) علي نهمي خشيم: الجبائيان، مرجع سابق، ص188.

(4) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص365.

(5) المصدر السابق، ص342.

ونلاحظ أن للخلق بمعنى الإيجاد عن عدم مفهوماً آخر تتنوع فيه آراء المعتزلة كثيراً، فهو عند عامتهم بداية الوجود الذي يمنحه الله لشيء كان غير موجود. ويرى أبو الهذيل أنه التكوين، بينما نجده عند بشر بن المعتمر "خلق الشيء غيره، والخلق قبل المخلوق، وهو الإرادة من الله للشيء"[1]. ويذهب النظام إلى أن الخلق متعلق بإرادة الله. والخلق هو منح الوجود، أي تكوينه[2]. وهو "المكون وهو الشيء المخلوق"[3]. ولعل الأشعري يعني بهذا أن المعتزلة المتقدمين على الجبائي أبوا إطلاق لفظ "الخلق" على الفعل الإنساني والمساواة بينه وبين الفعل الإلهي. أما إثبات الفعل المستقل الحر المختار من قبل الإنسان فهذا من أهم مبادئهم التي قام عليها مذهبهم"[4].

4 ـ الإرادة والمراد:

الإرادة هي "ما يوجب كون الذات مريداً. والواحد منا إذا رجع إلى نفسه فصل بين أن يكون على هذه الصفة وبين أن يكون على غيرها من الصفات، وأجلى الأمور ما يجده الإنسان من نفسه"[5].

فإن قيل : قد دخلتم فيما عبتم على الكلابية، حيث قالت في حد العلم ما يوجب كونه علماً. قيل له: "فرق بيننا وبينهم، فإنهم فسروا العلم بما يوجب كون الذات عالماً، والعالم بمن له العلم، فأحالوا بأحد المجهولين على الآخر، وليس كذلك ما ذكرنا، فإنا فسرنا الإرادة بما يوجب كون الذات مريداً، ثم لما سئلنا عن حقيقة المريد أحلناه إلى نفسه، ففارق حالنا حالهم"[6].

---

(1) المصدر السابق، ص364.

(2) القاضي عبد الجبار: فرق وطبقات المعتزلة، مصدر سابق، ص146.

(3) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص49.

(4) علي فهمي خشيم: الجبائيان، مرجع سابق، ص189.

(5) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص431-432.

(6) المصدر السابق، ص432.

وأما المريد فهو "المختص بصفة لكونه عليها يصح منه الفعل على وجه دون وجه، إلا أن إيراده على طريق التحديد لا يصح، لأن قولنا مريد أظهر منه، ومن حق الحد أن يكون أظهر من المحدود. ولهذا لم يحد الموجود بشيء، لأن كل ما يذكر في حقيقته، فقولنا موجود أظهر منه، فيجب إذن أن لا نحد المريد أصلاً، لأن أي ما يذكر في حده فقولنا مريد أظهر منه"[1].

ومن هنا فإذا علم ذلك فاعلم أن أحدنا إنما يريد ما يريد بمعنى، وهو الإرادة.

ولتوضيح العلاقة بين الإرادة والمراد عند المعتزلة يقول القاضي عبد الجبار: "إن الذي يصح أن يراد كل أمر عُلم صحة حدوثه، ونعني بذلك أن الحدوث غير مستحيل على الحق تبارك وتعالى. ولذل نجوّز أن يراد الشيء في حالة حدوثه، كما نجوز أن يراد قبله"[2].

وقد يصح أن يراد حدوث الشيء على وجوه يصح أن يحصل عليها، ويصح أن لا يحصل، نحو كون القول خبراً عن مُخبر بعينه، وكون الحركة حسنة أو قبيحة، إلى ما شاكله. فأما "ما نعلم استحالة حدوثه، فإرادته تستحيل، وإرادة الشيء على وجه يستحيل أن يحصل عليه، أو يجب أن يحصل عليه، يستحيل أيضاً"[3].

ويقول أبو هاشم الجبائي في هذا: "إن الإرادة التي بها يكون الخبر خبراً، هي إرادة لا مراد لها، وصحح القول فيه"[4]. ويقول في موضع آخر: "إنها متعلقة به، وهذا أولى لأن هذه الإرادة تؤثر في الخبر، وينفصل بها مما ليس بخبر، فلو لم تكن متعلقة به، لم يصح هذا الوجه فيها"[5]. ويرى أن المريد إذا أراد كون القول خبراً عن شخص معين أنه لا يجوز كونه صادقاً أو كاذباً لأنه يجب فيه أحد الأمرين من غير إرادة.

---

(1) المصدر السابق، ص432.

(2) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج6 (الإرادة)، مصدر سابق، ص78.

(3) المصدر السابق، ص78.

(4) المصدر السابق، ص78.

(5) المصدر السابق، ص78.

ويقول القاضي عبد الجبار: قد فرض مشايخنا الكلام في الخبر، لأن الخبر لا يكون خبراً إلا بالإرادة. وتفسر ذلك أن قولنا "محمد رسول الله" يجوز أن يكون خبراً عن محمد بن عبد الله، ويجوز أن يكون خبراً عن المحمدين: وإذا كان كذلك، لم يكن بأن يكون خبراً عنه أولى من أن يكون خبراً عن غيره: إلا بأمر مُخَصِّص، وليس ذلك الأمر إلا الإرادة"[1].

فالإرادة من الغير يجب أن تراد، إذ "أراد منه الفعل الذي لا يصح أن يحصل إلا بإرادة، كالخبر، وقد يريد من نفسه الفعل الذي لا يصح في المستقبل إلا بإرادة، فيكون مريداً لإرادته لا محالة"[2].

وجاء قول أبي علي الجبائي في أن "الإرادة لا يصح أن تراد. وهذا بعيد، لأنها إذا كانت كالمراد في أنه يعلم صحة حدوثها، فيجب أن تكون كهو في أنها يصح أن تراد، ولا فصل بين من قال إنها لا يصح أن تراد، والحال هذه، وبين من قال إنها لا تصح أن تعلم، أو تعتقد، أو أن أفعال القلوب لا يصح أن تراد، وإنما يصح أن تراد أفعال الجوارح"[3].

ومن هذا يتضح أن الواحد منا يصح أن يريد من غير الإرادة، متى أراد منه الخبر، كما يصح أن يريد من غيره المراد، فيجب في ذلك في نفسه والعكس صحيح. "ولا يصح أن يريد من غيره أن يطيع الله بالصلاة أو بخير، أو يعتقد أو بذم أو بمدح، إلا ويريد منه الإرادة التي بها يصير الفعل، وكذلك إذا أراد في نفسه ذلك وعزم عليه، فقد ثبت أن الإرادة كالمراد في صحة إرادتها، وإن فارقته في وجوب إرادتها"[4].

وقد توهمت المجبرة أنهم سيحرجون المعتزلة ويفحمونهم بسبب موقفهم، فتساءلوا قائلين: هل بقي في ملك الله تعالى ما لا يريد؟ وقد أجاب المعتزلة بنعم، ولكن ليس على الإطلاق، وذلك لأن إرادة الله سبحانه على وجهين:

---

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص436.

(2) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج6 (الإرادة)، مصدر سابق، ص81.

(3) المصدر السابق، ص81.

(4) المصدر السابق، ص82.

أحدهما: إرادة حتم، وهي ما أراده الله سبحانه وتعالى من خلق السموات والأرض والجبال.

والثانية: إرادة أمر معها تمكين وتفويض. وهذا وارد في قوله تعالى: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾[1]، فكان قضاؤه في ذلك سبحانه ما أمر به من أن لا يعبد معه غيره، وما أمر به من البر والإحسان إلى الوالدين، فأراد الله سبحانه وتعالى من العباد أن يطيعوه، ويعملوا له بما أحسن به إليهم.

ومعنى هذا "أن الأمر إذا تعلق بالأفعال والمحدثات التي هي خاصة بالخالق، ولا يستطيعها الإنسان، فإن الأمر حينئذ من الله، والإرادة لا تقع لها مخالفة، ولا يمكن أن تقع لها هذه المخالفة من جهة الإنسان. أما إذا كان الأمر متعلقاً بالأفعال والمحدثات التي هي في استطاعة الإنسان ونطق قدرته، فإن من الممكن أن تقع فيها للإنسان إرادة، وأن تحدث وتنفذ هذه الإرادة في الوقت الذي لا يريد فيه الله هذه الإرادة وهذا المراد. لأن إرادة الله في هذه الحالة ليست إرادة حتم، وإنما هي إرادة أمر وتوجيه ودعوة، معها تمكين للإنسان على أن يسلك الطريق الذي يريد ويختار"[2].

أ ـ الإرادة والفعل المراد عند الإنسان:

ترى المعتزلة "أن مريد الخير خير، ومريد الشر شرير، ومريد العدل عدل، ومريد الظلم ظالم، فلو كانت إرادة الله تتعلق بكل ما في العالم من خير وشر، لكان الخير والشر مرادين لله، فيكون المريد موصوفاً بالخيرية والشرية والعدل والظلم، وذلك محال على الله"[3]. ويقول عز وجل: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾[4]. وعلى هذا فهم يقولون: إن الله يريد ما كان من الأعمال خيراً أن يكون، وما كان شراً ألا يكون، وما لم يكن خيراً ولا شراً فهو

---

(1) سورة الإسراء: آية 23.

(2) محمد عمارة: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ط2: دار الشروق، القاهرة، 1988، ص81.

(3) أحمد أمين: ضحى الإسلام، مرجع سابق، ص51.

(4) سورة غافر: الآية 31.

تعالى لا يريده ولا يكرهه. وبمعنى آخر: "إن الله مريد لما أمر به من الطاعات أن يكون، فهو يريد منا أن نأتي بالصلاة والزكاة، وأن نوحد الله ونؤمن برسله، ولا يريد منا المعاصي، فلا يريدها ولا يكرهها"[1]. لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[2]. فإرادة الله "هي حكمة ومشيئة، وهي قديمة قدم ذاته، نافذة في عباده، ولا تقع الإرادة عند نسبتها إلى الخالق عز وجل بمعنى الميل أو الشوق أو الرغبة، التي يحتملها الفعل (أراد) عند وقوعه من البشر، لأنه تعالى غني عن كل نزوع وميل، فمتى تحيل (أراد) فمعناه أنه حكم أنه كذا وليس كذا"[3]. ولذلك تذهب المعتزلة إلى القول بوجود إرادة، بمعنى مشيئة للإنسان تجعله مستحقاً على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة؛ فالعبد قادر، خالق لأفعاله، خيرها وشرها"[4]. ومن ثم "فإن إثبات إرادة الإنسان مستقلة عن إرادة الخالق معناه أن يكون لهذا الإنسان ميل ورغبة في الفعل، دون أن يكون ذلك الميل مخلوقاً لله سبحانه وتعالى، أي أن يريد الإنسان باختياره، وقد يكون مراده هذا مراداً لله، وقد لا يكون كذلك"[5].

وقد أقر المعتزلة أن الفعل حتى يكون مراداً للإنسان، فلا بد أن تجتمع فيه ثلاثة شروط:

الأول: أن يكون المريد عالماً بما يفعله، وإلا كان غير مريد للفعل، حتى لو وقع وحدث منه.

الثاني: أن يكون له غرض في هذا الفعل، لأن الإرادة هي ميل ومحبة وشوق ورغبة في الفعل.

الثالث: "أن يكون هذا الفعل مقصوداً بنفسه، لا أن يكون حدوثه تابعاً لغيره، لأنه لو لم يكن كذلك لصح أن يقع والإرادة للفاعل فيه.

---

(1) أحمد أمين: ضحى الإسلام، مرجع سابق، ص51-52.

(2) سورة البقرة: الآية 185.

(3) نخبة من العلماء (إعداد وتحرير): معارف إسلامية، إشراف: إبراهيم زكي خورشيد وآخرون، مصدر سابق، ص349.

(4) المصدر السابق، ص350.

(5) محمد عمارة: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، مرجع سابق: ص80.

كما أقر المعتزلة بأن الإرادة لا تتعلق بالفعل الذي حدث وانقضى، لأنه لا محل هنا يحتمل وجودها، ولا مكان للشوق والرغبة والأمل في الحدوث، ولأن من حق المريد للشيء أن يعتقد جواز حدوثه، فإذا اعتقد في الشيء أنه منقض استحال عنده حدوثه، فلذلك لم يصح أنه يريده"[1].

وتختلف المعتزلة اختلافاً طويلاً في تحديد الوقت الذي يمكن أن يوصف الإنسان فيه بالقدرة على الفعل. ويقول الأشعري: إن المعتزلة قد اختلفت في ذلك على سبعة أقاويل، يهمنها منها ما يلي:

القول الأول: يذهب إلى أن الفعل يتطلب وقتين: وقت أول ووقت ثان. ففي الوقت الأول يوصف الإنسان بأنه قادر على الفعل، ويقصد به المظهر الباطني للفعل: أي قرار الفاعل ليفعل هذا دون ذلك. والوقت الثاني يقع فيه الفعل، ويقصد به الحركة أو السلوك الجسمي الذي يظهر به الفعل. ويسمى الوقت الأول وقت بفعل، والوقت الثاني وقت فعل. وهذا القول منسوب إلى أبي الهذيل العلاف.

القول الثاني: قول النظام وأكثر المعتزلة وهو أن الفعل يرتبط ارتباطاً كاملاً بالوقت الثاني، أما الوقت الأول فهو وقت الإرادة، فالفعل هو فعل الجوارح في الوقت الثاني، لا فعل الإرادة في الوقت الأول.

القول الثالث: قول بعض معتزلة بغداد ممن تابعوا أبا الهذيل والنظام في أن الفعل الاختياري يستلزم وقتاً ثانياً يحدث فيه الفعل.

القول الرابع: قول أبي علي الجبائي وبعض معتزلة البصرة، الذين يتميزون برأي مخالف في هذه المسألة، إذ يرون أن إرادة الفعل والفعل أمران منفصلان، فليس كل إرادة تستلزم وقتاً ثانياً يحدث فيه الفعل، بل توجد الإرادة دون أن يحدث الفعل، وأيضاً إن إرادة الأفعال ليس بلازم أن تسبق حدوث الأفعال عن الجوارح.

---

(1) المرجع السابق، ص82.

ويعرض لنا أبو الحسن الأشعري صورة الخلاف بين المعتزلة في هذه المسألة...فيقول: اختلفت المعتزلة في الإرادة: هل تكون موجبة لمرادها أم لا؟ على مقالتين: فقال "أبو الهذيل وإبراهيم النظام ومعمر وجعفر بن حرب والإسكافي والشحام إن الإرادة التي يكون مرادها بعدها بلا فصل موجبة لمرادها"[1]. وزعم الإسكافي أنه قد تكون إرادة غير موجبة، فإذا لم توجب وقع مرادها في الثالث"[2].

وقال أبو علي الجبائي مع كثيرين، مثل بشر بن المعتمر وهشام الفوطي وجعفر بن مبشر إن "الإرادة لا تكون موجبة"[3]، حيث أجاز أكثر الذين قالوا بالإرادة الموجبة أن يمنع الإنسان من مراده، بمعنى "أنها لا توجب الفعل، أي أنها لو أوجبته لأوجبت كل ما تعلقت به، لأنها ليست بأن توجب بعض ما تعلقت به أولى من بعضها لتعلقها بالكل على طريقة واحدة. وهذه القضية واجبة في الأسباب"[4].

ويبرهن القاضي عبد الجبار على صحة قول البصريين هذا في أن الإرادة لا تستلزم بالضرورة الفعل، بأن الشخص قد يريد الفعل من الآخرين، كما يريد فعله، "فإذا صح ذلك، فيجب لو كانت موجبة أن توجب فعل غير المريد، كما توجب فعله، لأنها متعلقة بغير فعله على الحد الذي تتعلق بفعله، وفي استحالة كونها موجبة لفعل الغير، دلالة على أنها لا توجب شيئاً من الأفعال البتة"[5]. ويقول القاضي في موضع آخر: "ومما يدل على أنها لا توجب المراد، أنها لو أوجبته لأوجبت فعل الجوارح، وإن لم يكن في الجارحة قدرة عليه"[6].

---

(1) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص258-259.

(2) المصدر السابق، ص415.

(3) المصدر السابق، ص415.

(4) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج6 (الإرادة)، مصدر سابق، ص84.

(5) المصدر السابق، ص84.

(6) المصدر السابق، ص87.

أي أن الإرادة لو كانت توجب الفعل لكان الفعل يقع من الجوارح، ولـو كانـت عاجزة بمرض أو بغيره عن هذا الفعل، ما دامت الإرادة منها هذا الفعل. ويقول في موضع ثالث: "فلو أوجبت المراد، لأدى إلى أن توجبه من غير أن يماس محلها محل المراد، أو يماس ما ماسه. وهذا لا يصح في الأسباب التي تعدى بها الفعل عن المحل"[1]. ويعني بمحل الإرادة هنا الإنسان، ومحل المراد محل الفعل، فلو كانت الإرادة توجب المراد، لكان الإنسان قادراً على أن يفعل فعلاً دون أن يمس محل الفعل. ويقول: "اعلم أنه إنما أشكل على مـن قـال إن الإرادة موجبة، من حيث رأى القادر المخلى بينه وبين الفعل، لا يريد الفعل إلا ويوجد لا محالة، فظن أنها موجبة. وليس هذا بأن يقتضي كون الإرادة موجبة للمراد بأولى مـن أن يقتضي كون المراد موجباً للإرادة، لأن كل واحد منهما لا يوجد إلا مع صـاحبه، وقـد توجد الإرادة وتمنع مع المراد. وقد يوجد المراد ويمنع من الإرادة. فلا فصل بينـهما علـى وجه"[2].

بل لو قيل: "إن المراد يوجب الإرادة، كان أقرب، لأن الإرادة تابعة له فيما له يفعل أو يترك"[3]. وإن قيل: هل يجب أن تسبق الإرادة في الإنسان فعله؟ هنا يقول القاضي عبـد الجبار ثلاثة أقوال للإجابة:

القول الأول: "أن الإرادة يصح أن تتقدم الفعل، ويصح أن تقارنه.

القول الثاني: وهو قول الجبرية وهو مبني على قولهم إن الإرادة موجبة للفعـل مثـل القدرة، وهو أن الإرادة لابد أن تقارن الفعل.

القول الثالث: أن الإرادة لابد أن تتقدم الفعل، وهي موجبة له، وهو قول البغداديين، وهو مبني على مذهبهم في أن العلة والسبب يجب تقدمها.

---

(1) المصدر السابق، ص87.

(2) المصدر السابق، ص87.

(3) المصدر السابق، ص87.

ويقول الأشعري: اختلف المعتزلة الذين أنكروا الإرادة الموجبة في الإرادة للفعل، هل تجامع المراد أم لا على مقالتين:

القول الأول: قول بعضهم إن "الإرادة، وإن كانت موجبة، فلا تكون إلا قبل المراد"[1].

القول الثاني: قول أبي علي الجبائي الذي انفرد به عن باقي المعتزلة، وهو أن "الإرادة التي هي مقصد للفعل مع الفعل لا قبله"[2].

ب ـ المحبة والرضا ترجع إلى الإرادة:

أما المحبة فيقول القاضي عبد الجبار: إن حال المحب هو حال المريد، وإن المحب ليس له بكونه محباً صفة سوى كونه مريداً، وفي بطلان ذلك دلالة على أن حال المحب هو حال المريد. ولذلك "متى أراد الشيء أحبه، ومتى أحبه أراده، ولو كان أحدهما غير الآخر، لامتنع كونه محباً لما لا يريد، أو مريداً لما لا يحب"[3].

ويدلل القاضي عبد الجبار على ذلك بأن "كون الإنسان مريداً لما لم يكن كونه عالماً، لم يمتنع أن يعلم ما لا يريد، وإن لم يصح أن يريد ما لا يعلم. ولا يعتقد، من حيث كان لا يصح أن يريد إلا وهو عالم، كما لا يصح كونه قادراً إلا وهو حي"[4]. وينتج من ذلك استحالة أن يقال إن المحبة غير الإرادة، لأن كل واحد منهما يحتاج إلى صاحبه. فإن قيل: إنما لم يجب كونه محباً لما يريده، لأن الإرادة تحتاج إلى المحبة، أو وجودها مضمن بوجود المحبة: قيل له: "فيجب جواز وجود المحبة، وإن لم توجد الإرادة، كما يصح وجود الحياة بلا علم؛ ويجب أن يجوز وجودها مع المحبة وضدها، كما يصح وجود الجوهر مع الكون وضده. وفي بطلان ذلك دلالة على فساد ما قاله"[5].

---

(1) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص418.

(2) المصدر السابق، ص418.

(3) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج6 (الإرادة)، مصدر سابق، ص51.

(4) المصدر السابق، ص51.

(5) المصدر السابق، ص51.

من القول السابق يفهم أن المحبة عين الإرادة عند أبي علي الجبائي. فقد أثبت أبو علي أن كل "ما جازت عليه الإرادة، جازت عليه المحبة، وأنه تعالى إذا صح كونه مريداً، صح كونه محباً، وكل ما صح أن يريده صح أن يحبه. وكل ما أوجب قبح محبته، أوجب قبح إرادته"[1].

أما الرضا فيقول القاضي عبد الجبار إنه "إرادة الشيء، وإن كان لا يسمى بذلك، إلا إذا وجد المراد، ولذلك يقال فيه تعالى إنه راض بالإيمان، إذا وقع من زيد، ويقال في المراد إنه رضي توسعاً، ومرضي به في الحقيقة"[2].

ولذلك قال أبو هاشم الجبائي إن "الرضا بالفعل يخالفه الرضا عن الفاعل، وأنه تعالى يرضى عن الفاعل، ويسخط بعض أفعاله"[3]. كالصغير الواقع من الأنبياء -عليهم السلام- وقد يرضى عن بعض أفعال العبد ويكون ساخطاً عليه.

وإن كان أبو علي الجبائي "امتنع عن ذلك، ويجعل الباب فيها واحداً، ويحيل كونه راضياً عنه وساخطاً لفعله، أو راضياً ببعض أفعاله، وساخط للبعض. وقد جعل أبو علي الرضا كمال وقوع مراده من جهته، إذ نجده يقول: من لم يفعل كل مراده، لا يكون مرضياً له، لا يصح أن يرضيه بفعل ويسخطه بفعل سواه"[4].

يقول القاضي عبد الجبار: الذي قاله أبو هاشم أولى، لأنه لا يعقل في كونه راضياً بالفعل، إلا أنه وقع بحسب إرادته.

ج ـ الإرادة والاختيار:

قالت المعتزلة إن العبد يخلق أفعاله الاختيارية، بقدرة خلقها الله فيه، وليس لله تعالى صنع ولا تقدير فيها، لا بإيجاد ولا نفي. وعلى هذا فإن مذهبهم في الأفعال هو أن الإنسان

---

(1) المصدر السابق، ص54.

(2) المصدر السابق، ص54.

(3) المصدر السابق، ص54.

(4) المصدر السابق، ص55.

محدث لأفعاله الاختيارية كلها، ومسؤول عنها، فمن المنطقي أن يكون الإنسان قادراً على الاختيار بين الفعل وضده.

وذهبت المعتزلة إلى القول بالاختيار "ليثبتوا أن الإنسان محاسب على أفعاله، ولم لم يكن الإنسان خالق أفعال نفسه، لما كان من العدل أن يعد مسؤولاً عنها، لكن الله عادل، ولا يصدر عنه شر، وذلك يقتضي أن يكون ثواب الإنسان وعقابه على حسب عمله"[1]، فيحاسب ويمدح إذا أحسن، ويذم إذا أساء، فهي التي يصح فيها التكليف.

ولكن ليس معنى هذا أن المعتزلة "أنكروا علم الله الأزلي، فالله تعالى عندهم لم يزل عالماً، بكل ما يكون من أفعال خلقه، لا تخفى عليه خافية، ولم يزل عالماً بمن يؤمن ومن يكفر ويعصي"[2]. وهذا يميزهم من القدرية الخالصة، أتباع معبد الجهني وغيلان الدمشقي الذين "أنكروا علم الله الأزلي فالله عندهم لا يعلم أفعال الفرد إلا بعد وقوعها"[3]، فالإنسان فاعل مختار عند المعتزلة، يعمل بالقدرة الحادثة التي منحتها إياه العناية الإلهية، فيوجهها حسبما يريد، فالله "لا يعمل إلا الأصلح، ولا يعذب على ما قضى، ولا يقضي بما يعذب عليه. ومعنى هذا أن الله لا يقضي بالمعاصي، بل الإنسان هو الذي يرتكب المعصية بإرادته واختياره"[4]. ولذلك يجمعون على أن أمر الله تعالى وإرادته متلازمان، "فالله تعالى يريدنا أن نوحده، وأن نؤمن برسله، ونقيم الصلاة... ويأمرنا بذلك، ولا يريد منا المعاصي والكفر ولا يأمر به، وإنما هو من إرادة الإنسان واختياره وفعله"[5]، على عكس ما تذهب إليه الأشاعرة بأن "أفعال الفرد الاختيارية مخلوقة لله تعالى، وليس للعبد تأثير في إيجادها، وأن الله تعالى يخلق فيه قدرة على إصدار ذلك الفعل للعبد، فالفعل إبداع وإحداث لله، وكسب للعبد"[6].

---

(1) فيصل عباس: موسوعة الفلاسفة، مرجع سابق، ص56.

(2) أبو الحسن الخياط: الانتصار، مصدر سابق، ص118.

(3) نحطان الدوري ورشدي عليان: أصول الدين، مرجع سابق، ص166.

(4) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص104.

(5) نحطان الدوري ورشدي عليان: أصول الدين، مرجع سابق، ص166.

(6) المصدر السابق، ص167.

واستدلوا على ذلك بما يأتي: بقوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾[1]، وبقوله: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[2]، والفعل في جملة الأشياء مخلوق لله تعالى، فلو كان "العبد موجداً لأفعاله بالاختيار والاستقلال، لوجب أن يعلم تفاصيلها، ويستحيل على الإنسان أن يحيط بجميع وجوه الفعل؛ إذ تصدر منه أفعال في غفلته وذهوله، وهي على الانسجام والانتظام وصفة الإتقان والإحكام، والعبد غير عالم بما يصدر عنه، فوجب أن يكون مصدر ذلك هو الله تعالى"[3].

ويرى المعتزلة أن "إرادة الإنسان، كما تتعلق بالأشياء الممكنة، فإنها كذلك تتعلق بالأشياء غير الممكنة، مثل أن الإنسان يهوى ألا يموت، وذلك عكس الاختيار فهو خاص بالأشياء الممكنة، وهو لذلك أخص من الإرادة، فكل اختيار إرادة، وليس كل إرادة اختياراً"[4].

ومن هنا فإنهم، وإن كانوا يجمعون على أن الإنسان محدث لأفعاله الاختيارية، فإنهم يختلفون في الإرادة، أهي مختارة أم اختيار ليست بمختارة؟ وذلك على قولين:

القول الأول: هي "مختارة كما أنها اختيار، ولم يجيزوا أن تكون مرادة، كما أنها مختارة"[5].

القول الثاني: هي "اختيار وليست بمختارة"[6].

وهذا أدى بهم إلى الاختلاف في "أفعال الله" عز وجل، هل هي كلها مختارة أم لا؟ على ثلاثة أقوال:

---

(1) سورة الفرقان: الآية 2.

(2) سورة الأنعام: آية 102.

(3) نحطان الدوري، ورشدي عليان: أصول الدين، ص167-168.

(4) محمد عمارة: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، مرجع سابق، ص82-83.

(5) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص419.

(6) المصدر السابق، ص419.

القول الأول: "منها ما هو اختيار ومنها ما هو مختار.

القول الثاني: كلها مختار لا باختيار غيرها، بل هي اختيار كما كانت مرادة لا بإرادة غيرها"[1]. وهذا قول البغداديين.

القول الثالث: "ما كان من أفعال الله له ترك كالأعراض، فهو مختار، وما لا ترك له كالأجسام فهو اختيار، وليس بمختار"[2].

ومن ثم فإن النظام، وهو من منكري الاختيار، يقول: ليصح الاختيار لابد من خاطرين[*]: أحدهما يأمر بالإقدام، والآخر يأمر بالكف"[3]. ويعارضه بشر بن المعتمر بقوله إنه "قد يستغني المختار في فعله وفيما يختاره عن الخاطرين"[4]. وجاء قول أبي علي الجبائي "أن من معاني الإرادة الاختيار، وكذلك القول في إن الإنسان مختار عنده، وأن الاختيار غير المختار، كما أن الإرادة غير المراد، وأن اختيار الله للأنبياء هو اختياره لإرسالهم: وهو إرادته لذلك"[5].

ويذكر الأشعري أن مذهبه صريح في أن الإنسان حر في التصرف وقدرته على الفعل، أي أن الإنسان مختار في نظره، وأن "كل ما يريده الإنسان من غير أن يلجأ إليه، فهو مختار له، كما يكون مختاراً الأكل والشرب"[6].

---

(1) المصدر السابق، ص420.

(2) المصدر السابق، ص420.

(*) حكى عنه ابن الراوندي أنه كان يقول: إن خاطر المعصية من الله، إلا أنه وضعه للتعديل، لا ليعصى، وحكى عنه أنه كان يقول: إن الخاطرين جسمان، ويعلق الأشعري على حكاية ابن الراوندي لمذهب النظام هنا فيقول: "وأظنه غلط في الحكاية الأخيرة عنه". للمزيد راجع: أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص259.

(3) محمد عبد الهادي أبو ريدة: إبراهيم النظام وآراؤه الكلامية، ط2، دار الفكر، القاهرة، 1989م، ص171.

(4) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص428.

(5) المصدر السابق، ص321.

(6) المصدر السابق، ص321.

وهنا نستطيع أن نوضح معنى الاختيار وعلاقته بالإرادة، فنقول: الاختيار إرادة، ويوصف بذلك إذا آثر به الإنسان الفعل على غيره. ولذلك يقول القاضي عبد الجبار: أما الاختيار فهو الإرادة، وأن الله تعالى "لو فعل فينا إرادة الشيء واضطرنا إليها، لم يسم اختياراً، لأن معنى الإيثار[*] بها لا يقع، وإنما يصح ذلك متى فعلها الفاعل لما له يفعل المراد"[1].

وقد اشترط أبو علي الجبائي في ذلك "أن لا يكون ملجأ إلى ما يفعله، لأنه إذا حصل هذه الصفة، لم يسم مختاراً، لأن الاختيار كالضد للإلجاء، فلا فصل بين الملجأ وغيره؛ متى آثر الشيء على ضده، في أنه يوصف بذلك"[2].

وتدلل المعتزلة على هذا بمثال هو قولهم: "ألا ترى أن المشاهدة للسبع، إذا ألجأه الخوف من افتراسه إلى الهرب، أنه يختار سلوك طريق على غيره، كما يختار ذلك مع زوال الإلجاء، ولا يمكن أن يقال إن ذلك إنما ألجأه إلى أن لا يقف فقط...وذلك أن الإلجاء إلى أن لا يقف، هو الإلجاء إلى الهرب، لأن الغرض هو التخلص مما يخافه، وذلك لا يتم بأن لا يقف إلا بأن يهرب مع ذلك...وقد يقال في نفس المختار إنه اختيار على طريق التوسع، فيقال إن المشيء اختياره، والأكل اختياره"[3].

د ـ الأخذ والترك:

مسألة الأخذ والترك هذه مسألة تتعلق بالاختيار الإنساني وحرية الإنسان في التصرف، وهي تتعلق أيضاً بمسألة القدرة. وقد ذهب أبو علي الجبائي في الإجابة عن وجود حالة

(*) قال بعض المعتزلة: "الإيثار هو الاختيار والإرادة والمراد لا يكون إيثاراً ولا اختياراً، وقال البعض الآخر: الإيثار هو الإرادة والاختيار، وقد يكون إرادة، وقد يكون مراداً. راجع أبا الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص420.

(1) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج6 (الإرادة)، مصدر سابق، ص56.

(2) المصدر السابق، ص56-57.

(3) المصدر السابق، ص57.

يكون فيها الإنسان فاعلاً للفعل ولا تاركاً له، إلى رفض أن يكون "الإنسان فاعلاً للفعل ولا تاركاً له، إلا عند قيام مانع"[1].

أما الأشاعرة فتذهب إلى نفس المذهب في رفض أن يكون الإنسان قادراً حالياً من الفعل واللافعل، لكن هناك خلاف بين الموقفين: إذ إن أبا علي الجبائي يجعل رفضه لهذه القضية مشروطاً بوجود مانع. أما الأشاعرة فينفون القضية نفياً باتاً"[2].

ويقول القاضي عبد الجبار في هذا "إن لم يستحق مدحاً ولا ذماً ولا ثواباً ولا عقاباً، بأن لا يفعله بما فيه من القدرة شيئاً، وذلك يوجب أن يعيده الله تعالى في عرصات يوم القيامة، ولا شيء له ولا عليه. وهذا خرق للإجماع وترك الكتاب"[3]. فقد قال تعالى: ﴿فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾[4].

هذا ويذهب أبو علي إلى أنه لا يجوز خلو القادر بالقدرة من الأخذ والترك إلا عند مانع. أما إذا لم يكن هناك مانع، وكان الفعل مباشراً فلا يخلق الإنسان من الأخذ والترك. ويذهب أبو هاشم إلى أنه "يجوز خلو القادر بالقدرة من الأخذ والترك"[5]. ويرى القاضي أن قول أبي هاشم هو الصحيح الذي اخترناه، ويرى في موضع آخر أن مذهب أبي علي مفارق لمذهب هؤلاء المجبرة –أي الأشاعرة– فإنهم لا يجوزون ذلك البتة، من حيث اعتقدوا أنها موجبة"[6].

هـ ـ الاستطاعة:

ومما يتصل بالإرادة الكلام في الاستطاعة. أثبتت المعتزلة أن العبد خالق لأفعاله الاختيارية، وحرية الفعل الإنساني، وأن له شروطاً، وباجتماع هذه وتحققها يصبح فعله

---

(1) سيد عبد الستار ميهوب: أبو رشيد النيسابوري وآراؤه الكلامية والفلسفية، مرجع سابق، ص337.

(2) المرجع السابق، ص337.

(3) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص425.

(4) سورة الشورى: آية 7.

(5) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص425.

(6) المصدر السابق، ص425.

إرادياً، وحاولوا أن يوضحوا كيف يتم هذا الخلق ووسائله، فقالوا بالاستطاعة وسموها أيضاً القدرة. وهذه القدرة والاستطاعة قبل الفعل. وأن معنى الاستطاعة "هو أن القدرة متقدمة على مقدورها، غير مقارنة له، وتسمى أيضاً قوة وطاقة"[1] . ويرى القاضي عبد الجبار أن "المقدورات على ضربين: مبتدأ كالإرادة، ومتولد كالصوت. فالمبتدأ يجب أن يكون القدرة متقدمة عليه بوقت، ثم في الثاني يصح منه فعله. والمتولد على ضربين: أحدهما يتراخى عن سببه، كالإصابة مع الرمي والثاني لا يتراخى كالمجاورة مع التأليف"[2]. ولذلك إذا أعطى الله -جل وعز- القدرة والاستطاعة للعبد، فقد مكنه بها من الأفعال أجمع، ويصح منه أن يفعل بها الخير والطاعة، كما يمكنه أن يفعل بها الشر والمعصية، فلذلك قلنا إنها متقدمة على الفعل"[3]، ليصح من القاعد أن يقدر على القيام، ومن القائم أن يقدر على القعود، ومن المكلف أن يقدر على الإيمان بدلاً من الكفر، فعله باختياره لا على جهة الجبر والاضطرار"[4].

ويقول ابن حزم في ذلك: "لقد وافقنا جميع المعتزلة على أن الاستطاعة فعل الله -عز وجل- وأنه لا يفعل أحد خيراً ولا شراً إلا بقوة أعطاه الله تعالى إياها، إلا أنهم قالوا يصح بها الخير والشر معاً"[5]، وهذا مبني على ما ذهب إليه ابن حزا حيث ذكر أن الاستطاعة التي أثبتها الله تعالى قبل الفعل هي غير الاستطاعة التي نفاها مع الفعل، ولا يجوز غير ذلك البتة...فالاستطاعة شيئان: أحدهما قبل الفعل: وهي سلامة الجوارح وامتناع الموانع: والثاني: لا تكون إلا مع الفعل، وهو القوة الواردة من الله تعالى بالعون والخذلان، وهو خلق الله تعالى للفعل فيمن خطر منه، وسمي من أجل ذلك فاعلاً لما ظهر منه؛ إذ لا سبيل

---

(1) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص178.

(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص390-391.

(3) الحسن البصري والقاضي عبد الجبار وآخرون: رسائل العدل والتوحيد، ج1، مصدر سابق، ص246.

(4) المصدر السابق، ص246.

(5) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، مصدر سابق، ص30.

إلى وجود معنى غير هذا البتة. وهذا ما جاء به نصوص القرآن والسنة والإجماع وضـــرورة الحسن وبديهة العقل"[1].

ومن هنا فإذا "نفينا وجود الاستطاعة قبل الفعل، فإنما نعني بذلك الاستطاعة التي بهـا يقع الفعل ويوجد، وهي خلق الله تعالى الفعل في فاعله، وإذا أثبتنا الاستطاعة قبل الفعـل فإنما نعني بها صحة الجوارح وارتفاع الموانع التي يكون الفعل بها ممكناً متوهماً، لا واجباً ولا ممتنعاً، وبها يكون المرء مخاطباً مكلفاً مأموراً منهياً"[2].

فإن قيل إن المجبرة تخالف المعتزلة في هذا، وتزعم أن القدرة مع الفعل، لا تتقدمـه ولا تتأخر عنه، فما دليلكم على ما ذكرتم؟ قيل له: "لأنها لو كانت مع الفعل لكانت قدرة على الموجود. والموجود بوجوده قد استغنى عن القدرة أصلاً، وأيضاً فلو كان القادر منـا إنمـا يقدر على الفعل وهو فاعل له، لكان الله تعالى لا يقدر إلا على هذا الحـد"[3]. إن حـال القادر لا يختلف، كما أن أحدنا لما علم شيئاً على ما هو به، وكذلك حاله تعالى، وهـذا يجب لله تعالى فاعلاً لم يزل إذا هو قادر لم يزل، وهذا كفر من قائله"[4].

ويقول الأشعري[*]: أجمعت المعتزلة على أن "الاستطاعة قبل الفعل. وهي قدرة عليـه وعلى ضده، وهي غير موجبة للفعل، وأنكروا بأجمعهم أن يكلف الله عبداً مـا لا يقـدر

---

(1) المصدر السابق، ص32.

(2) المصدر السابق، ص32.

(3) الحسن البصري والقاضي عبد الجبار وآخرون: رسائل العدل والتوحيد، ج1، مصدر سابق، ص246-247.

(4) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، مصدر سابق، ص246.

(*) الاستطاعة عند الأشعري مصاحبة للفعل، لأنها عنده عرض، لا يبقى زمانين، ومـن ثم فـإن الله يخلـق الاستطاعة في العبد عند قيامه بالفعل، ولكن أليست الاستطاعة راجعة إلى أحوال الإنسان من صحة البنية وسلامة الجوارح اللازمة لأداء الفعل، وهذه ملازمة للإنسان قبل الفعل وعنده، لا يشترط الأشعري هذه الأحوال، وإنما يشترط اقتران وجود الفعل بوجود الاستطاعة. للمزيد راجع: أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (الأشاعرة)، مرجع سابق، ص70.

عليه"[1]. ولكنهم اختلفوا في حقيقتها: هل الاستطاعة هي الصحة والسلامة، أم غير الصحة والسلامة؟ على قولين:

الأول: "قول أبي الهذيل ومعمر والمردار: هي عرض، وهي غير الصحة والسلامة"[2]. وهم يرون "أن الله يخلق القدرة في الإنسان عند مباشرة كل عمل من أعماله، أي أن الإنسان يعمل بقدرة حادثة"[3].

الثاني: قول بشر بن المعتمر وثمامة بن الأشرس وغيلان أن "الاستطاعة هي السلامة وصحة الجوارح، وتخليها من الآفات"[4]. وهم "لا يقرون بالقدرة الحادثة، لأنهم يسرون أن الله تعالى يخلق القدرة على العمل في الإنسان جملة"[5]، واختلفوا أيضاً في الاستطاعة: هل تبقى بعد الفعل أم تفنى بانقضائه، على مقالتين:

قال أكثر المعتزلة "إنها تبقى. وهذا قول أبي الهذيل وهشام وعباد وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر والإسكافي وأكثر المعتزلة"[6]. وقال آخرون: "لا تبقى وقتين، وأنه يستحيل بقاؤها، وأن الفعل يوجد في الوقت الثاني بالقدرة المتقدمة المعدومة، ولكن لا يجوز حدوثه مع العجز، بل يخلق الله في الوقت الثاني، فيكون الفعل واقعاً بالقدرة المتقدمة"[7]. وهذا قول أبي القاسم البلخي وغيره من المعتزلة. ومن ثم ترى أكثر المعتزلة "أن الاستطاعة صفة ثابتة للفاعل يحدث بها ما يصدر عنه من أفعال، فهي باقية لا تفنى. وترى أقلية أنها تزول بانتهاء الفعل، وتتجدد مع كل فعل جديد"[8]. ونلاحظ أن النظام يزعم أن "الإنسان

---

(1) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص178.

(2) المصدر السابق، ص229.

(3) زهدي جار الله: المعتزلة، مرجع سابق، ص93.

(4) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص229.

(5) زهدي جار الله: المعتزلة، مرجع سابق، ص93.

(6) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص230.

(7) المصدر السابق، ص230.

(8) أشرف حافظ: الجبر والاختيار، مرجع سابق، ص43.

قادر على الشيء قبل كونه، وأنه لا يوصف بأنه قادر عليه في حال وجوده. بينما يقول أبو الهذيل ومعمر وأكثر المعتزلة : إن الإنسان حي يستطيع والحياة والاستطاعة هما غيره"[1].

أما الجباني فيذهب في تعريف الاستطاعة إلى ما ذهبت إليه المعتزلة، فيقول: "وهي قبل الفعل، وهي قدرة زائدة على سلامة النية وصحة الجوارح"[2]، على عكس ما قال فريق من المعتزلة بأنها لا تعدو أن تكون سلامة وصحة الجوارح فحسب، على ما قدمناه.

وقد أثبت أبو علي أن "النية شرط في قيام المعاني التي تشترط في ثبوتها الحياة"[3]. واتخذ من قصة موسى مع ابنة شعيب عليهما السلام دليلاً على ما يقول، حين جاءت ابنة شعيب أباها قائلة: ﴿يَاأَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾[4]. قال: إن معنى الآية أنها أخبرت عنه، إنه قوي على ما يحتاج إليه أبوها من الأعمال، واستدل فيما زعم بذلك على أن الاستطاعة قبل الفعل"[5].

وقد نتج من الكلام في الاستطاعة أو القدرة على الفعل، وهل هي قبله أو معه، تدقيقات لغوية لدى الجباني، وذلك لتحديد علاقة القدرة بالفعل من حيث الزمان. فيقول: إن "القدرة تكون قبل الفعل، ومتعلقة به، وبالتالي يكون الفعل المضارع (يفعل) أو (يأكل) مثلاً دالاً على الاستقبال، أو القدرة على الفعل أو الأكل. وأن الفعل الماضي (فعل) أو (أكل) يكون دالاً على تنقية الفعل والقيام به وتحقيقه"[6]. وهذا بخلاف ما ذهب إليه أبو هاشم حيث اتفق مع أبي علي في أن القدرة تكون قبل الفعل ومتعلقة به، إلا أنه اختلف معه في زمن تعلقها بالفعل، فجعل الفعل المضارع (يفعل) أو (سيفعل) دالاً على حالة القيام

---

[1] أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص229.

[2] القاضي عبد الجبار: فرق وطبقات المعتزلة، مرجع سابق، ص221.

[3] المصدر السابق، ص221.

[4] سورة القصص: آية 26.

[5] علي فهمي خشيم: الجبائيان، مرجع سابق، ص195.

[6] المرجع السابق، ص195.

بالفعل وتنفيذه، والفعل الماضي (فعل) لا قيمة له، لأنه لا يتعلق بالاستطاعة أصلاً، لأنه أمر مضى. وهذا أقرب إلى قواعد اللغة العربية إلى حد ما.

و ـ التوليد:

وبعد أن اتفقت المعتزلة على أن الأفعال المباشرة الاختيارية التي يأتيها الإنسان هي من خلقه، وأنه حر الإرادة في إتيانها أو تركها، انتقلت إلى البحث في الأفعال المتولدة، أي التي تقع من الإنسان، وهي خارجة عن إرادته، إلا أن وقوعها كان سببه، وبالتالي فهي لا تنسب إليه ولا إلى غيره.

ويرجع السبب في بحثهم في الأفعال المتولدة إلى انطلاقهم من قاعدة عريضة هي التسليم بحرية الإنسان وبمسؤوليته التامة على أفعاله واستحقاقه عليها الثواب والعقاب. ولهذا "فقد أرادوا أن يحددوا مسؤولية الإنسان بصدد أفعال لم تصدر عنه إرادياً، بل جاءت نتيجة لأفعال صادرة منه، وذلك لكي يستبين استحقاقه أو عدم استحقاقه للجزاء"[1]. وقد جعلوا القصد إلى الفعل مقياساً يقيسون به مدى مسؤولية الفاعل بهذا الصدد، فبينما نجد الفعل المباشر الصادر عن الإنسان اختياراً يكون مقصوداً، نجد أن الفعل الناتج عنه غير مقصود منه.

لذا كان من المناسب أن نتعرض لما ذكرته المعتزلة عن الأفعال المتولدة، علما بأن هذه المسألة من المسائل الشائكة التي احتدم الجدل حولها، وتشعب الخلاف فيها بين المتكلمين. فيقول الأيجي: "اعلم أن المعتزلة لما أسندوا أفعال العباد إليهم، ورأوا فيهما ترتباً، قالوا بالتوليد"[2]. واختلف المعتزلة في المتولد ما هو؟ فقال بعضهم: "هو الفعل الذي يكون بسبب مني ويحل في غيري. وقال بعضهم: هو الفعل الذي أوجبت سببه، فخرج من أن يمكنني تركه، وقد أفعله في نفسي وأفعله في غيري. وقال بعضهم: هو الفعل الثالث الذي يلي مرادي، مثل الألم الذي يلي الضربة، ومثل الذهاب الذي يلي الدفعة"[3].

---

(1) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص259.

(2) الأيجي: المواقف، مصدر سابق، 316.

(3) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص408-409.

ويقول زهدي جار الله: "لعل خير تعريف لأفعال التولد ذلك الذي أعطاه الإسكافي هو: كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ، دون القصد إليه، أو الإرادة له، فهو متولد. وكل فعل لا يتهيأ إلا بقصد، ويحتاج كل جزء منه إلى تجدد عزم وإرادة له، فهو خارج من حد التولد، داخل في حد المباشر"[1]. والمعنى الأخير هو الفعل الإرادي عنده.

ومن جملة هذه التعريفات يمكننا أن نعرف الأفعال المتولدة بأنها "تلك الأفعال الناتجة والمترتبة على الفعل المباشر الذي قام به الإنسان. وهذه الأفعال لا دخل لإرادة الإنسان فيها". فالفعل المتولد إذن –عند المعتزلة– يضاف إلى الإنسان مجازاً، ولا يقع باختياره، فهو فعل تهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له، "والإنسان لا يحاسب على الفعل المتولد، إذا كان يجهل وقوع الخطأ أو الشر فيه. أما إذا كان يعلم بهما، فهو يحاسب على فعله"[2]. ومن ثم فالتوليد هو "أن يحصل الفعل من فاعله بتوسط فعل آخر، كحركة المفتاح بحركة اليد"[3].

ولتوضيح المتولد نضرب هذه الأمثلة:

"وذلك كرجل أرسل حجراً من رأس جبل فهوى إلى الأرض، ثم إن الله أمات المرسل للحجر قبل أن يصل الحجر إلى الأرض، فنقول: إن هوي الحجر بعد موت المرسل متولد عن إرساله إياه فهو منسوب إليه دون غيره"[4].

كذلك القول "في رجل نزع عن قوسه يريد الهدف، فلما خرج السهم من قوسه أمات الله الرامي، فنقول: إن ذهاب السهم بعد الرمي متولد عن رميته، فهو منسوب إليه لا إلى غيره". وبذلك يقسم المعتزلة الأفعال إلى ما هو مبتدأ وما هو متولد، "كأفعال القلوب وأفعال الجوارح . يقول القاضي عبد الجبار: "اعلم أن في أفعالنا ما هو مبتدأ، وكما أن

---

(1) زهدي جار الله: المعتزلة، مرجع سابق، ص93.

(2) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص259.

(3) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص192.

(4) المصدر السابق، ص194.

جملة مقدوراتنا تنقسم إلى ما يكون من أفعال الجوارح"[1]، والمتولد منهما: "يثبت في أفعال القلوب وأفعال الجوارح، فأما أفعال القلوب فليس يحصل شيء منها مسبباً إلا العلم"[2]. وأما أفعال الجوارح فيثبت التوليد في الآلام والتأليف والأصوات والألوان والاعتماد، وليس تخرج جميع أفعال الجوارح عن هذه الخمسة. وفي كلها يثبت التوليد، وإن كان بعضها كما يثبت متولداً يثبت مبتدأ، وبعضها لا يصح أن يقع إلا متولدا"[3].

والفعل المتولد ليس إرادياً تماماً، لأن الإرادات عند المعتزلة لا تقع متولدة، ولكنه فعل. اختلفوا فيما بعدها بأن قال قوم "قد يجوز أن تكون كلها متولدة. وقال قوم: المتولد منها ما حل في الفاعل، وما فعل في نفسه فليس بمتولد"[4]. وقال قوم إن المتولد هو "ما جاز أن يقع على طريق السبر والخطأ، وما سوى ذلك فليس بمتولد. وقال قوم: قد تحدث في الإنسان أفعال غير الإرادة متولدة، وأفعال غير متولدة"[5].

ومن هنا اختلف المعتزلة حول المتولد من فعل الإنسان، فذهب بشر بن المعتمر، فيما ذكره الشهرستاني من الأشاعرة[*] في كتابه الملل والنحل إلى أن "اللون والطعم والرائحة والإدراكات كلها من السمع والرؤية...يجوز أن تحصل متولدة من فعل العبد، إذا كانت أسبابها من فعله"[6]، علماً بأن بشر بن المعتمر هو الذي أحدث القول بالتوليد وأفرط فيه[**].

---

(1) سعيد مراد: مدرسة البصرة الاعتزالية، مرجع سابق، ص374.

(2) المرجع السابق، ص374.

(3) المرجع السابق، ص274.

(4) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص414.

(5) المصدر السابق، ص414.

(*) نلاحظ أن الأشاعرة أنكروا التوليد إنكاراً تاماً، لأنهم يسبون الفعل كله لله، ولم يقروا بوجود قوانين ولا طبائع. ولهذا أجازوا أن يمد الإنسان الوتر بالسهم، ويرسل يده، ولا يذهب السهم، وأجازوا أيضاً أن يقع سهمه على ما أرسله، ولا يكسره ولا يقطعه. للمزيد راجع: أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص196.

(6) أبو الفتح الشهرستاني: الملل والنحل، مصدر سابق، ص83.

(**) ومن ثم تبعه من معتزلة البصرة أبو الهذيل والنظام والجاحظ وثمامة بن الأشرس والجبائيان.

أما أبو إسحاق النظام فكان يقول: "في الإدراك خاصة أن الله –سبحانه– يفعله بإيجاب خلقه وبحواس"[1]، وأنه "لا فعل للإنسان إلا الحركة، وأنه لا يفعل الحركة إلا في نفسه، فالصلاة والصيام والإرادات والكراهات والكلام كله حركات. أما الألوان والطعوم... فلا يجوز أن يفعلها الإنسان، فما يحدث في غير حيز الإنسان هو فعل الله –سبحانه– بإيجاب خلقه للشيء"[2]. ومن ثم فإن الله قد طبع الحجر طبعاً وخلقه خلقة إذا دفعته اندفع، وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه. أما أبو الهذيل فقد قال بقول بشر بن المعتمر، ولكنه أجرى فيه بعض التغيير، فقال: إن "كلما تولد عن فعله مما تعلم كيفيته فهو فعله، وذلك كالألم الحادث عن الضرب، وذهاب الحجر عند دفعه"[3]. فقد "يفعل الإنسان في نفسه وفي غيره، بسبب يحدثه في نفسه"[4]، وأنه "لا يجوز أن يفعل الإنسان في غيره علماً، ولا يجوز أن يفعل في نفسه إدراكاً، ولا في غيره إدراكاً"[5]. وقد وافقه أبو علي الجبسائي على ذلك. إلا أن أبا الهذيل يقول: "إنه يجوز أن يكون البصير صحيحاً، والموانع مرتفعة، ولا يخلق الله له الإدراك، فلا يدرك ما يحصونه، ويجيز أن يخلق الله عز وجل العلم بالألوان في قلب الأعمى الذي لم يبصر لوناً قط"[6]. ويخالفه أبو علي في هذا لأن "البصير عنده متى احتمل الإدراك فلا بد من وجوده، لأن المحل لا يخلو من الشيء إلا إلى ضده، إن كان له ضد"[7].

وأما قول أكثر المعتزلة فقد قسموا أفعال التوليد إلى قسمين:

---

(1) سعيد مراد: مدرسة البصرة الاعتزالية، مرجع سابق، ص375.

(2) أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص180.

(3) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص196.

(4) أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص180.

(5) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص110.

(6) سعيد مراد: مدرسة البصرة الاعتزالية، مرجع سابق، ص375.

(7) المرجع السابق، ص375.

القسم الأول: "ما تولد من فعل غير الحي، كحرق النار، وتبريد الثلج. فقال بعضهم في هذا إنها من فعل الله. وقال آخرون: هي فعل الطبيعة. وقال فريق ثالث: هي أفعال لا فاعل لها"[1].

القسم الثاني: ما تولد من فعل الإنسان الحي. فكلها محدثة القول في التوليد من فعل ذلك الإنسان، فانكسار اليد الحادث عن السقوط فعل من سبب السقوط، وجبرة اليد بعد ذلك بالجبر فعل المجبر. وهذا على رأي بشر بن المعتمر. ويقول القاضي عبد الجبار: الذي عندنا -المعتزلة- أن كل ما كان سببه من جهة العبد حتى يحصل فعل آخر عنده، وبحسبه، فهو فعل العبد، وما ليس هذا حاله فليس بمتولد عنه.

وقد ذهب أبو علي الجبائي وأبو هاشم إلى القول بأن "أفعال الجوارح من الحركات والاعتمادات والتأليف والآلام والأصوات، مما يقدر عليه الإنسان ويفعله، كما يقدر على أفعال القلوب، كالفكر والإرادة والاعتقاد وأضدادها والندم، وأنه يفعل كل ما يقدر عليه على وجهين، مما لا سبب له، لا يصح أن يفعله إلا مبتدأ بالقدرة في محلها كالإرادة"[2]. ويرى الجبائيان أن ما له سبب في جنسه على قسمين:

أحدهما "يصح أن يفعله مباشراً متولداً جميعاً، كالألوان والإعتماد وغيرهما، ومنه ما لا يصح أن يفعله إلا متولداً، كالأصوات والآلام والتأليف عند أبي هاشم خاصة. والمتولد عندهما قد يكون حالا في بعضه، وقد يكون موجوداً في غيره من الأجسام المنفصلة، ولا يختلف قولهما في أن الإنسان لا يصح أن يفعل اللون والطعم والرائحة البتة، لا متولداً ولا مباشراً"[3].

ومن ثم فإذا لم يكن المتولد فعلاً للإنسان، فهل يعني ذلك انتفاء مسؤوليته عنه وحسابه عليه. وإذا كان لا يتسنى للإنسان تركه بعد إيجاب سببه، فهل يستحق الثواب أو العقاب عليه؟

---

(1) زهدي جار الله: المعتزلة، مرجع سابق، ص94.

(2) سعيد مراد: مدرسة البصرة الاعتزالية، مرجع سابق، ص375.

(3) المرجع السابق، ص375.

الأصل في الجواب "أنه لا يجب، متى لم يصح من القادر في بعض حالاته ترك الفعل، أن يدل ذلك على أن الفعل ليس من قبله، لأن الترك جائز في المبتدئ أو المباشر من الفعل. أما المتولد فإن الإنسان قد فعله بفعل سببه. وعند السبب يستحق الثواب أو العقاب، إذا كان من المعلوم أنه يوجد لا محالة"[1].

الحقيقة أنه بعد "إيجاد السبب لو رام أن لا يوجده لكان ذلك منه محالاً، لأن وجوده لا يتعلق باختياره، ولكن الإنسان يسأل عن فعله المسبب، كما يسأل عن فعله الفعل، من حيث إن وجود كل متعلق بقدرته، إنه بمنزلة من أمر غلامه بالعطية فأعطى، فإنه يستحق الشكر، وإن كانت العطية من فعل غلامه، ولكنها صارت كأنها من قبله"[2].

ويرى أبو علي الجبائي أنه "إنما يترك السبب فأما المسبب فمحال أن يكون الترك لسببه تركاً له"[3]. ويرى في موضع ثان أن "السبب لا يجوز أن يكون موجباً للمسبب، وليس الموجب للشيء إلا من فعله وأوجده"[4]. ويرى في موضع ثالث، في توليد الحركة للسكون أنه "لا يجوز أن يولد السكون شيئاً، والحركة قد تولد حركة، وتولد سكوناً، وزعم أن في الحجر، إذا وقف في الجو، حركات خفية، تولد انحداره بعد ذلك، وأن في القوس الموتر حركات خفيات تولد قطع الوتر، إذا انقطع، وفي الحائط حركات خفية يتولد عنها وقوعه"[5].

من خلال هذا العرض نلاحظ أن مسألة التوليد برزت لدى المعتزلة، كفرع من مشكلة حرية الإرادة الإنسانية التي انتصروا لها بالقول والعمل. ويقول الدكتور مدكور: وفي مشكلة التوليد دراسات تمت بصلة إلى الفسيولوجيا والطبيعة والأخلاق وعلم النفس والميتافيزيقا، وأساسها إثبات قدرة الفرد وإرادته، دون أن يكون في ذلك انتقاص للقدرة والإرادة الإلهية، وإنها لمحاولة غير هينة؛ ولم تخل من تناقض وتعارض.

---

(1) أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص182.

(2) المرجع السابق، ص182.

(3) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص409.

(4) المصدر السابق، ص413.

(5) المصدر السابق، ص423.

الفصل الرابع

العلاقة بين اللطف الإلهي والإرادة الإنسانية

تمهيد

1 – منح اللطف الإلهي للكافر الفاسق

2- اللطف في التكليف

3- اللطف الإلهي يقف عند حدود الاختيار

4- الإرادة الإنسانية وحرية الاختيار

5- العبد يخلق أفعاله الاختيارية بقدرة خلقة الله فيه

6- علم الله الأزلي وعلاقته بالإرادة الإنسانية

تمهيد:

تكلمنا في الفصل الثالث من هذه الدراسة عن اللطف الإلهي والإرادة الإنسانية، وعرفنا أن البحث في العدل هو بحث في أفعال الله تعالى، وأن أفعال الله -سبحانه- كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه. ورأينا كيف أن المعتزلة يعتبرون أفعال الله كلها حسنة، ولذا ينزهونه -سبحانه وتعالى- عن فعل القبيح، ويرتبون على ذلك نفي أن يكون تعالى خالقاً لأفعال العباد، لأن فيها ما هو قبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه، ورتبوا على قولهم الأخير وجوب اللطف الإلهي، فقالوا: يجب على الله أن يفعل بالعباد لطفاً يختارون عنده الإيمان عن الكفر، لأن اللطف هو كل ما يحمل الإنسان إلى اختيار الواجبات، وترك المنهيات، أو يكون بسببه أقرب إلى اختيار المأمورات وترك المنهيات.

والآن نتكلم -إن شاء الله- عن العلاقة بين اللطف الإلهي والإرادة الإنسانية، حيث زعمت المعتزلة أن الله يريد الخير لذاته، ويأمر به، ولا يمكنه أن ينتج الشر، بل إن الله ترك الإنسان حراً في أن يخضع أو لا يخضع لإرادته تعالى، وهي إرادة الخير. ووافقت المعتزلة على أن الله يريد الخير، وخالفت في أنه يريد الشر، وبنوا على ذلك قولهم أن الله يريد الحسن لذاته، ولا يريد الشر لذاته، واستدلت المعتزلة على ذلك بأن إرادة الشر شر، وإرادة القبيح قبيحة، والله تعالى منزه عن الشرور والقبائح. ورد هذا القول بأنه لا يقبح من الله شيء. وغاية الأمر أنه يخفى علينا وجه حسنه. فالشر في نظرهم يأتي من كائن حر الإرادة، يمكنه أن يختار الخير أو الشر، بينما الله تعالى الكلي الكمال لا يمكنه أن يريد أو يختار ما هو نقص وعدم كمال مطلق، لأن إرادته هي علمه، وعلمه هو ذاته، وذاته كاملة.

وخالفهم أهل السنة في هذا، حيث ذهبوا إلى أن الله تعالى يجوز في حقه خلق الخير والشر، وأنه يريد كلا منهما، ولكنه يريد الخير ويأمر به، ويريد الشر ولا يأمر به. فعند

المعتزلة مثلاً يؤخذ من قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾[1]، أنه -سبحانه- هو الذي يقود قلوب العباد إلى الشر، كما أن إرادة الخير نتيجة لهدايته فحسب.

وهنا يستعين المفسر المعتزلي بإضافة موضحة هي: لا تمنعنا ألطافك، بعد إذ لطفت بنا فاهتدينا بذلك. وهذا ما تفعله المعتزلة في جميع آيات القرآن التي يمكن أن يستنبط منها افتراض أن الله -سبحانه- هو المسبب المباشر لفعل الشر، فالله -سبحانه- بمنحه اللطف، ييسر على العبد الصالح فعل الحسنات، وبسلبه اللطف على سبيل العقاب، يعسر تحقيق الإرادة، التي هي مع ذلك مستقلة في جميع الأحوال، وهي عمل من أعمال الإنسان، وبسبب في مسؤوليته. فموقف المعتزلة من هذا واضح، وهو يرتكز على تعريفهم الله بأنه ذات كاملة، فهو لا يعمل إلا الأصلح لعباده، ويطبق عدله على من يستحقه.

1- منح اللطف الإلهي للكافر أو الفاسق خرق لعدل الله:

ذهبت المعتزلة إلى أن العدل الإلهي يستلزم ألا يهب الله -سبحانه- اللطف للكافر أو الفاسق. يقولون: "إن الله لا يمكنه أن يهب الكافر لطفاً ليؤمن، ويستحق النعيم، وذلك لأنهم يقولون إن الاستحقاق متعلق بإرادة الإنسان الحرة. والإنسان يصل إلى معرفة الشريعة عندما ينضج عقله. فالعدل كل العدل أن يحاسب حسب أعماله"[2].

ولكن ألا يمكن أن يخفف الله وطأة عدله بلطف من عنده؟ إن مثل هذا اللطف الإلهي يبدو خرقاً للقوانين الخلقية، وهي أحسن قوانين ممكنة، فإذا استحق الكافر أو الفاسق عقاباً، فما معنى الكلام باللطف الذي يمنحه الله للفاسق أو للكافر حتى يرد ويتجنب العقاب العادل؟

إن مثل هذا اللطف يكون خرقاً لعدل الله. هذه هي وجهة نظر أبي الهذيل والنظام. فيقول أبو الهذيل: "إذا فعل الله مادون ما هو قادر عليه، فهذا فساد وعجز"[3]. ويقول

---

[1] سورة آل عمران: آية 8.

[2] ألبير نصري: فلسفة المعتزلة، مرجع سابق، ص101.

[3] أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص210.

النظام: "إن ما يقدر الله عليه من اللطف لا غاية له ولا كل، وإن ما فعل من اللطف لا شيء أصلح منه، ولا يقال يقدر على أصلح مما فعل، ولا يقال يقدر على دون ما فعل أن يفعل، لأن فعل ما دون نقص، ولا يقال يقدر على ما هو أصلح لأن الله لو قدر على ذلك ولم يفعل، كان ذلك بخلاً"[1]. وقال عباد: "ما وصف البارئ بأنه قادر عليه عالم بفعله، وهو لا يفعله، فهو جور"[2]. ومن ثم فإن منح لطف للكافر يكون امتيازاً وإنعاماً وخرقاً للقوانين. وإذا كان الله يعلم أن هذا اللطف أصلح للإنسان كان قد فعله. وتستخلص المعتزلة من ذلك قولها إن الله لا يمكنه أن يزيد في نعمه بأن يأتي بلطف، لأن الزيادة في الصلاح حركة نحو الكمال، والله لم يزل ثابتاً. وترى الباحثة أن الجبائي وإن كان يشاطر قول أبي الهذيل والنظام في اللطف، وهو أيضاً قول جميع المعتزلة، إلا أنه يحاول أن يفسر معنى اللطف تفسيراً يتفق وكمال الله، فيقول -كما ذكر سابقاً- إن الله لم يدخر عن عبادة شيئاً مما علم انه إذا فعل بهم أتوا بالطاعة والتوبة من الصلاح والأصلح واللطف، لأنه قادر عالم جواد حكيم، لا يعجزه الإعطاء، ولا ينقص من خزائنه. وليس الأصلح هو الألذ، بل هو الأجود في العاقبة ، والأصوب في العاجلة، وإن كان ذلك مؤلماً مكروهاً، وذلك كالحجامة والفصد وشرب الأدوية. ويقول في موضع آخر: إنه قد "يوصف القديم بالقدرة على أن يفعل بعباده في باب الدرجات والزيادة من الثواب أكثر مما فعله بهم، لأنه لو بقاه أكثر مما بقي لازداد إلى طاعاته طاعات يكون ثوابه أعظم من ثوابه لما احترمه، فأما ما هو استدعاء إلى فعل الإيمان واستصلاح التكليف، فلا يوصف بالقدرة على أصلح مما فعله بهم"[3].

وقال أهل الإثبات: ما "يقدر الله سبحانه عليه من اللطف لا غاية له ولا نهاية ولا لطف يقدر عليه إلا وقد يقدر على ما هو أصلح منه، وعلى ما هو دونه، وليس كل من كلفه لَطَفَ له، وإنما لطف للمؤمنين. ومن لطف له9 كان مؤمناً في حال لطف الله سبحانه

---

(1) المصدر السابق، ص211.

(2) المصدر السابق، ص576.

(3) المصدر السابق، ص575.

له، لأن الله لا ينفع أحداً إلا انتفع"[1]. وزعموا أن الله سبحانه قد كلف قوماً لم يلطف له، وزعموا أن القدرة على الطاعة لطف، وأن الطاعة نفسها لطف، وأن القرآن والأدلة كلها لطف، وخير للمؤمنين وهي عمى وشر وبلاء وخزي على الكافرين. واحتجوا بقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾[3]. وما أشبه ذلك من آيات القرآن الكريم. ترى المعتزلة "أنه تعالى قادر لذاته. ومن حق القادر لذاته أن يكون قادراً على سائر أجناس المقدورات. ومن المقدورات الألطاف، فجب أن يكون قادراً عليها"[4].

وقد أجاب على هذا من أنكروا ذلك من المعتزلة، مثل القاضي عبد الجبار، بقولهم: "إن اللطف ليس من أجناس المقدورات حتى إذا كان الله تعالى قادراً لذاته، وجب قدرته عليه، فقد ما ظنوه"[5]. بينما يذكر "أن اللطف هو ما يختار المرء عنده الواجب، ويجتنب القبيح، وليس هذا جنساً مخصوصاً يجب في القادر للذات أن يكون قادراً عليه لا محالة"[6]. وفي هذا كان قياسهم المصلحة على المفسدة، فقالوا: إذا كان الله تعالى قادراً على أن يفعل من المفسدة ما يفسد به كل أحد، وجب أن يكون قادراً على أن يفعل من المصلحة ما يصلح به كل أحد. وجواب المعتزلة على ذلك: أنا لو خلينا وقضية العقل لكنا لا نعلم أنه تعالى قادر على ما لو فعله بجميع المكلفين لفسدوا عنده. غير أن السمع ورد بذلك، وهو قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَى، أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى﴾[7]، وقوله: ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ﴾[8].

---

(1) المصدر السابق، ص577.

(2) سورة فصلت: آية 44.

(3) سورة البقرة: آية 64.

(4) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص523-524.

(5) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص295.

(6) المصدر السابق، ص295.

(7) سورة العلق: الآيتان 6 : 7.

(8) سورة الشورى: آية27.

هنا لم يفصل القاضي عبد الجبار بين عبد وعبد، وأن مثل هذه الدلالة غير ثابتة في المصلحة، فبقي على أصل العقل. وإذا كان هذا هكذا فقد بطل القياس. فإن قيل: "ألسنا ندبنا إلى أن نسأل الله تعالى العصمة والتوفيق، وأن نقول مثلا: اللهم وفقنا لما تحب وترضى، وجنبنا ما تكره وتسخط، وغير ذلك من الدعوات. فلو كان الأمر على ما ذكرتموه من أنه ليس في مقدور الله تعالى من الألطاف ما لو فعله بكل أحد يصلح عنده؛ ولاختار الواجب، واجتنب القبيح، لكان يجب أن لا يصح هذا القول، وهذا الدعاء والسؤال"[1].

وأصل الجواب على ذلك: "أننا ندبنا إلى هذا السؤال مشروطاً بأن يكون ذلك في المقدور، وإن كان الشرط غير منطوق به، فالشرط، وإن لم ينطق به، فهو في حكم المنطوق به"[2].

وبعد فإن اللطف الذي قالت به المعتزلة والذي قالوا إنه يجب على الله تعالى فعله، على ما ذكرناه فيما سبق، لا يخلو قولهم فيه من وجهين، كما يذكر القاضي عبد الجبار: "إما أن يكون لطفاً فيما وقع من العبد أو فيما لم يقع. وأن ما وقع أو سيقع فى حصل وجوده من قبله تعالى، ووجود ما يجب وجوده عنده من قبله تعالى، وهي القدرة وغيرها"[3]. وإن كان يحتاج إليه فيما لم يقع ولا يقع، فعندهم أنه "لم يفعل ذلك الشيء ولا القدرة الموجبة له، فلو فعل به كل أمر يتصور، لم يكن له في ذلك الفعل تأثير"[4].

هذا ويذهب ضرار بن عمرو وأتباعه إلى القول بأن القدرة قدرة على الضدين، وهنا يقول: هل يصح قولي بأن اللطف يجب أم لا يجب؟ يقول القاضي عبد الجبار: وجوابنا هو "قد بينا في باب الاستطاعة أنه لابد لك، إذا قلت إنها مع الفعل، من أن تشير إلى أمر يجب لأجله وجود أحد المقدورين...أنه عنده يجب وجوده، بمنزلة القدرة لو لم يتعلق إلا

---

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص524.

(2) المصدر السابق، ص525.

(3) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج13 (اللطف)، مصدر سابق، ص6.

(4) المصدر

بمقدور واحد. فإذا لم يتم لمن قال بهذا المذهب في القدرة أن يتكلم في اللطف، وكذلك لا يتم لك"[1].

ويقول القاضي عبد الجبار في معرض رده عليه إنه كما لا يصح أن تكون القدرة لطفاً، فكذلك سائر ما لا يتم الفعل إلا به، وإنما اللطف كالفرع على ما به يصح الفعل"[2].

ويظهر لنا من هذا العرض أن العبد متى علم بالصفة التي معها يصح الفعل، جاز له أن يتكلم في ما يدعوه إلى الفعل أو الترك، ويتبين أن العبد قادر على الضدين، وأن الفعل يقع منه بحسب اختياره ودواعيه.

2- اللطف في التكليف:

يكلف الله الإنسان، ويساعده على الطاعة بأن يلطف له. وعندما يكلف الله -سبحانه- الإنسان فهو يبتدئه بالتكليف، ويمكنه لكي يستطيع أن يقوم بما كلف به طبقاً لأمر الله تعالى. وفي التكليف هذا تتردد الدواعي بين الحسن والقبيح، فتدعو الدواعي الإنسان إلى الحسن، وتصرفه الصوارف عن القبيح، وتشده إليه الغرزات والشهوات. والإلجاء يخرج الإنسان عن حدود التكليف، لأنه لا يكون مختاراً لفعل الخير، بل مضطراً إليه. ولهذا لا تكون عليه مشقة، والتي هي أصل ظاهر يقوم عليه التكليف، ولا يحسن بدونها تكليف الإنسان.

لهذا نرى أن الاختيار من ألزم أسس التكليف، وذلك لما يترتب عليه من استحقاق للثواب والعقاب. ومن ثم فإذا كفر يكون مستحقاً للعقاب باختياره وإرادته، بعد أن رغبه الله -سبحانه- في فعل الخير بألطافه. واللطف هنا يعني ما يدعو إلى فعل الطاعة برغبة الإنسان، وبترغيب من الله تعالى وتسهيل منه، فالمكلف يختار بإرادته متحملاً أنواع المشقة المتمثلة في التأرجح بين فعل الحسن والقبيح. ونجد المعتزلة متفقين على أن الإنسان عليه أن يعرف الله -عز وجل-، وأن يفعل الحسن، ويجتنب القبيح، والسبيل إلى ذلك في المعرفة هو

---

[1] المصدر السابق، ص6.

[2] المصدر السابق، ص6.

النظر العقلي. وهذه المعرفة لا تتوقف -عندهم- على ما ذكرناه سابقاً، فالعقل له قدرة على المعرفة حتى قبل ورود الشرائع. فعلى ضوء إيمان المعتزلة المطلق بالعقل وتعويلهم عليه في تحديد الكثير من الأحكام، فقد قرروا أن تحديد الحسن والقبيح هو أمر موكول إلى العقل، لأن العقل هو الذي يحدد الحسن والقبيح في الفعل، سواء كان الحسن والقبيح ذاتيين في الأفعال أو على الوجه الذي وقع عليه الفعل، أما إرسال الرسل بهذه التكاليف فهي ألطاف للبارئ تعالى أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء عليهم السلام ليمتحن خلقه ويختبرهم.

ونلاحظ هنا أن المعتزلة تتبنى القول بالمسؤولية الفردية تمشياً مع اعتناقهم مبدأ العقلانية في الإسلام. ويبدو ذلك واضحاً في قولهم بأن التكليف لابد أن يعطي المكلف حرية أن يفعل أو يترك، مع مشقة في ذاك أو ذلك، دون أن يكون هناك جبر أو إلجاء.

نحن إذن أمام موقف واضح وصريح للمعتزلة يتمثل في أن للإنسان حرية يعطيها الله سبحانه وتعالى له. وهذه الحرية تتمثل في تمكينه من الأفعال، وفي تعريضه للثواب، وتحذيره من العقاب، وبين هنا أن الهدف من ذلك يتمثل في تنزيه الله سبحانه من ناحية، وفي إعطاء الإنسان حرية في أفعاله من ناحية أخرى.

ونرى أن المعتزلة أرادوا بذلك إعفاء الله -سبحانه- من مسؤوليته عن أفعال الإنسان، لأن ذلك يؤدي لأن تكون الإرادة في الإنسان الإيمان مثلاً إرادة يخلقه الله تعالى فيه، أي أن يكون سبحانه ملزماً بخلقه له، فإذا لم يخلقه في الإنسان، فلا جناح عليه أن يأثم ويطغى، ويكذب ويكفر، وطبقاً لهذا المذهب، إن سلمنا به، فلا حساب ولا عقاب، ولا ثواب ولا جزاء. فالمسألة هنا واضحة تماماً أمام الإنسان: إما أن يتجه إلى الحسن ، فينال الثواب، وإما أن يقع في القبيح، وينال العقاب.

ونرى هنا أن الصلة تبدو واضحة جلية بين الله والإنسان، فيما يتعلق بمشكلة التكليف: الله يمكن الإنسان بفعل، والله لا يلزم، وإنما يرغب ويحبب الإيمان، وينهى عن الكفر والمعاصي، فالإنسان -في نظرهم- باختياره وبحرية إرادته يختار أحد الطريقين. وهذا الاختيار ينال ما يستحقه، ولا مسؤولية لله سبحانه وتعالى في هذا.

وبين اللطف والتكليف نجد العلاقة واضحة في أن الله سبحانه يلطف ويمكن المكلف ليحببه في الطاعة ويساعده على تجنب المعصية، وفي هذه العلاقة يقول أبو علي: "إن اللطف جهة لحسن التكليف، بمعنى أن الله -سبحانه- يجعل بألطافه التكليف حسناً ومقرباً إلى المؤمن. ويرى في موضع آخر أن الله تعالى لو لم يلطف للإنسان فيما كلفه به، لدل ذلك على أنه سبحانه لا يريد من المكلف أن يفعل ما كلفه به. وهذا يعني أنه لو أن الله سبحانه لم يرد من المكلف هذا الفعل، لم يكن مكلفاً، ولا حسن منه تعالى أن يجعله على صفات المكلف، وكذلك الأمر إذا لم يلطف سبحانه للمكلف، ومكنه من ذلك لقبح التكليف.

إذن يذهب أبو علي إلى اشتراط العقل في المكلف، ونجده ينص عليه صراحة. وهذا هو تكليف الله سبحانه للإنسان، بمعنى تمكينه وتنويره، تاركاً له حرية الاختيار. وقد يتفضل الله سبحانه بلطف من عنده، يختار المكلف عنده الطاعة والإيمان راضياً متقبلاً بما يفعله.

3- اللطف الإلهي يقف عند حدود الاختيار والإرادة الإنسانية:

إن الله -سبحانه- لم يدخر عن عباده من الألطاف التي يهتدون بها إلى طريق الخير شيئاً، من غير إلجاء، لأن كل الدواعي والألطاف إنما تقف عند حد حرية الاختيار، وإلا لارتفع التكليف، ولما كان هناك مبرر للحساب. وهذا على اعتبار أن فكرة اللطف، فيما يرى القاضي عبد الجبار، مرتبطة بأصل العدل على ما ذكرناه، وخصوصاً بمبدأ خلق العباد لأفعالهم. ومن هذا المنطلق فإن العبد، إذا لم يكن خالقاً لفعله، فإن فكرة اللطف تفقد كل مبرراتها،لأنه عامل يساعد العبد المكلف على الاختيار، فإذا لم يكن المكلف مختاراً فيما يفعل، فليس هناك مجال للقول بفكرة اللطف الإلهي؛ إذ إن اللطف راجع إلى كونه تعالى عالماً، وليس إلى كونه قادراً. فالله -سبحانه- يفعل الألطاف بالناس جميعاً، ولكنه يعلم أن من العباد من يختار الطاعة، ومنهم من يختار المعصية. وهذا يعزز كون الألطاف تقف عند حد حرية الاختيار، دون إلجاء أو قهر.

ويؤيد هذا أن من المكلفين من يعلم الله تعالى من حاله أنه إذ فعل به بعض الألطاف، كان عند ذلك يختار الواجب، ويتجنب القبيح. ومنهم من يعلم الله تعالى من حاله أنه إذا

فعل به بعض الألطاف كان عند ذلك يختار القبيح، ويجتنب الواجب. وقد استدلت المعتزلة على ذلك بقوله تعالى: ﴿ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئاً، أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم﴾[1].

ونحن نرى أن المعتزلة أولت الآية على معنى أن الله لا يريد لأحد الغواية، ودليل ذلك أنه لطف بالناس كلهم عندما أرسل إليهم الرسل مبشرين ومنذرين. فكان هناك من آمن، وكان هناك من عاند واستكبر. فكان نتيجة ذلك أن تركه الله، ليزداد ضلالاً على ضلاله، لأنه لم يهتد بما جاء به الرسل، الذين كان إرسالهم في الأصل لطفاً من الله تعالى بعباده.

وعلى هذا فالفتنة في الآية ليست من مراد الله، ولا هي علة الغواية والضلالة، ولكنها نتيجة إصرارهم على التمسك بالضلال والغواية، حتى بعد أن جاءهم الرسل، فالله لا يريد لعباده الإضلال، ولكنه يترك من أصروا على التمسك بالضلال لضلالهم، لأنهم لم ينتفعوا بما أعانهم الله به من ألطاف. وأما قوله تعالى: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلا الْفَاسِقِينَ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ﴾[3]، وقوله: ﴿كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ الْكَافِرِينَ﴾[4]، فإضلال الله الفاسقين والظالمين والكافرين يعني أنه تركهم لفسقهم وظلمهم وكفرهم، فالفسق والظلم والكفر علة لتركهم على ما هم عليه، لأن الإنسان لا يوصف بالكفر، إلا إذا جاء به الرسل، التي هي لطف من الله، ثم يكذب بما جاءت به، فيصير كافراً، وكذلك يقال للظالم والفاسق. ويؤيد هذا قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[5]. وقد سبق أن علمنا أن المعتزلة قد اتفقت على أن ورود التكاليف من الله هو ألطاف منه سبحانه لعباده، أرسلها إليهم بواسطة الأنبياء -عليهم السلام- امتحاناً واختباراً، ليهلك من هلك عن بينة، ويحيى من حي عن بينة.

---

(1) سورة المائدة: آية 41.

(2) سورة البقرة: آية 26.

(3) سورة إبراهيم: آية 27.

(4) سورة غافر: آية 74.

(5) سورة التوبة: آية 115.

وعلى هذا يذهب الجبائي إلى أن التكاليف كلها ألطاف، وبعثة الأنبياء، وشرع الشرائع، وتمهيد الأحكام، والتنبيه على الطريق الأصوب، كلها ألطاف، فالله لطيف بحسب عباده أجمعين، لما يبعث إليهم الأنبياء، وينبههم على الطريق الصواب. ونرى أن أبا علي الجبائي يريد القول بأن اللطف ليس بامتياز يمنحه الله لإنسان دون الآخر، بل إنه لطف شامل للجميع، وهذا ما يتفق وعدله تعالى. وفي ضوء هذا يفهم قوله تعالى: ﴿إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لَاخْتَلَفْتُمْ فِي الْمِيعَادِ وَلَكِنْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[1]، أي ليقضي الله ما أراد بقدرته من إعزاز الإسلام وأهله، وإذلال الشرك وأهله عن غير ملأ منكم ففعل ما أراد من ذلك بلطفه. وكان هذا بعدما اختار المسلمون الخروج في سبيل الله، واختار الكفار كذلك الخروج. وكان من ألطافه سبحانه أيضاً بالمسلمين هنا أن أرى النبي المشركين قلة، وأرى جيش المسلمين جيش المشركين قلة، فأحدث في نفوسهم إقداماً على القتال، كما أرى المشركين -مع كثرتهم- جيش المسلمين قلة، أي أقل مما هم عليه، فأحدث عندهم نوعاً من التخاذل. وهذا من لطفه سبحانه.

وقد سبق أن علمنا أن معتزلة البصرة، ومنهم الجبائي، يرون أنه لا يجب على الله الخلق والتكليف. ومن ثم فإن اللطف لا يجب عليه من هذا المنطلق، لكن إذا تفضل وخلق وكلف، فإن اللطف يجب عليه، مراعاة لأحوال المكلفين، أي أنه واجب من حيث التفضل منهن سبحانه. فإن الله -سبحانه- إذا كلف العباد فمن العدل أن يلطف بهم، وكأن من حق العباد على الله فيما يرونه، إذا خلقهم وكلفهم، أن يساعدهم على فعل الطاعات واجتناب المعاصي، يقول الجبائي: إن الإنسان مختار، وهو حر في التصرف والقدرة على الفعل.

ونرى الباحثة من خلال نظرة الجبائي أن اختيار الله الأنبياء مثلاً هو اختياره لإرسالهم، وهذا الإرسال يكون قد لطف للعبد بأن أرسل الأنبياء، ليهتدوا إلى الطريق الصواب. يقول القاضي عبد الجبار: "إن أفعال العباد لا يجوز أن توصف بأنها من الله تعالى ومن عنده ومن

---

[1] سورة الأنفال: آية 42.

قبله، وذلك واضح على ما ذكرناه، فإن أفعال العباد حدثت من جهتهم، وحصلت بدواعيهم وقصودهم، واستحقوا عليها المدح والذم، والثواب والعقاب، فلو كانت من جهته تعالى لما جاز ذلك"[1]، لأنه يترتب عليه مدح إنسان أو ذمه على ما لم يفعل. ومن ثم فلا يجوز إضافتها إلى الله تعالى، إلا على ضرب من التوسع والمجاز، وذلك بأن "تقيد بالطاعات فيقال إنها من جهة الله تعالى ومن قبله، على معنى أنه أعاننا على ذلك، ووفقنا وعصمنا من خلافه، وذلك كله هو لطف منه سبحانه"[2]. علماً بأن المعونة هي تمكين الغير من الفعل مع الإرادة له، ولابد من اعتبار الإرادة. ويقول القاضي عبد الجبار: اعلم أن "العبد لا يكون معاناً بأن يمكن من الفعل فقط بالقدرة وغيرها، لأن ذلك، لو صح، لوجب أن يوصف تعالى بأنه معين للبهائم والمجانين، كما وصف بأنه معين للمكلف، ولوجب أن يوصف بأنه أعانه على الكفر، إذا أقدره عليه، كما يوصف بذلك إذا أقدره على الإيمان"[3].

فإن من دفع إلى غيره سكيناً، مثلاً، ليذبح بها بقرة أو شاة، وأراد منه ذلك، يقال إنه أعانه على ذبح البقرة أو الشاة لما أراد منه ذلك، كما أنه لا يجوز إطلاقاً القول بأن أفعالنا كلها من جهة الله تعالى، على معنى أنه أعاننا عليها، لأنه لا يصح أن يقال إنه أعاننا على المعاصي، لأنه لم يردها، وإنما يتصور ذلك في الطاعات، لأنه "كان يجب أن يكون إبليس معاناً على الاستفزاز لوجود لفظ الأمر. فعلم أن المعتبر في ذلك هو الإرادة، وإن كان الأمر بها يكشف عن الإرادة، فمن حيث يختص بذلك يوصف المأمور بأنه معان لأجله"[4].

ولهذا قلنا: "إنه تعالى أعان المكلف على فعل ما كلف لا على المعاصي. ولا يمتنع في الألطاف وسائر ما يبعث المكلف على الفعل، إذا فعله تعالى للغرض الذي قدمناه، أن يوصف لأجله بأنه معين له. وقد يقال للواحد منا إذا لطف بغيره ودعاه وبين له إنه قد

---

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص778.

(2) المصدر السابق، ص779.

(3) القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن، مصدر سابق، ص724.

(4) المصدر السابق، ص725.

أعانه على الخير"[1]، ومن ثم فإذا كان "اللطف لا يلجئ الإنسان إلى الصلاح، فـلا يعـني ذلك جواز الاستغناء عنه، أو أنه يصح للإنسان الهداية بدونه. إنه تمكين الإنسان من الخير، وتقوية الدواعي إليه. ولو علم الله أن "المكلف لا يختار الفعل البتة، مع اللطف فيه، لما كلف المكلف فعل ذلك الفعل. إنه يصير تكليف ما لا يطاق، فذلك غير جائز على عدل الله"[2].

وليس اللطف جهة للطاعة، فالمكلف لا يأتي الفعل من أجل اللطف فيه، وإنما يفعـل الفعل الحسن لحسنه، كما يجتنب القبيح لقبحه، دون أن يكون للطف في ذلك مدخل، وإنما يكشف العقل عن وجوه الحسن في الفعل الحسن، وعن وجوه القبح في الفعل القبـيح، ثم يكون اللطف لتقوي الدواعي إلى العمل الصالح، ويشتد الامتناع عن القبيح. وهذا يعني أن اللطف يقف عند حدود حرية الإنسان واختياره لأفعاله، أو بمعنى آخر ليس فيه إكـراه أو جبر للعبد، على أن يختار شيئاً غير ما يريده.

ولا مجال لنظرية اللطف مع الاعتقاد بالجبر. ومن ثم ينكر القاضي عبد الجبـار علـى المجبرة والأشاعرة انتقادهم اللطف، فضلاً عن خوضهم فيه، طالما أنهم لا يـسلمون بحريـة الإرادة للإنسان. ذلك أنه إذا كان إنسان ملجأ إلى الفعل، فإن أفعاله تكون كحركـات عروقه ونبضات قلبه، ومن ثم فلا مبرر للكلام في اللطف، من حيث يشترط أن يكون فعل الطاعة بموجب اللطف على وجه يقع عنده الاختيار"[3].

ويربط كثير من المعتزلة، ممن كتبوا في مسألة اللطف، بالقضاء، أي أن أحداً لا يستطيع التدخل في قضاء الله وقدره، من حيث المبدأ، بأن يغير فيه. ولكن الله يلطف بالإنـسان، فتأتي الصورة العريضة بطريقة أكثر رحمة ولطفاً فقط، كأن يموت شخص ما في حـادث قطار مثلاً في لحظة معينة، ولكن الله يلطف به ويميته على فراشه في نفس اللحظة".

---

(1) المصدر السابق، ص725.

(2) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج13 (اللطف)، مصدر سابق، ص9.

(3) المصدر السابق، ص31.

إذن فعلى الرغم من تغير شكل الموت، بحسب اللطف الإلهي، إلا أن ذلك لم يمنع من نفاذ قضاء الله، أي الموت في اللحظة نفسها. يؤيد هذا ما ذكر في تأويل قول الحق: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾[1]، من أن (يوتى الحكمة) بمعنى أن الله يوفق للعلم والعمل بمقتضى ذلك العلم، وأن المراد هنا تأكيد أن الحكمة والعلم من الأمور المكتسبة، وأن الإنسان نفسه هو المؤثر في اكتسابها على أنه السبب الفاعل، لا أنها تمنح له بمجرد إرادة الله سبحانه، والذي يمنحه الله هو المعونة فحسب، أي "التوفيق الإلهي لاستقلال الإنسان بالفعل، فالمريد والفاعل هو الإنسان، وهو السبب المستقل والمسؤول عن، تبعاً لذلك عن أفعاله التي تصدر عنه، سواء أكانت عقلية أم خلقية"[2].

وفي جوار قريب من الآية التي ذكرناها آنفاً نقرأ الآية التالية: ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾[3]، أي أن "الله تعالى يلطف بمن يعلم أن اللطف ينفع فيه، فينتهي عما نهي عنه، فالعمل من العبد، والله سبحانه يمنح اللطف فقط لمن يستحقه، ليفعل الخير، ويذر الشر"[4]. والاستحقاق هنا متعلق بإرادة الإنسان الحرة، فالعدل كل العدل أن يحاسب حسب أفعاله التي هي اختياره وعمله.

4- الإرادة الإنسانية وحرية الاختيار:

يورد القاضي عبد الجبار براهين عدة يدلل بها على حرية الإرادة، أي قدرة الإنسان على الاختيار، من حيث إن الفعل الإنساني مستقل عن الفعل الإلهي، وأن الإنسان مسؤول عن فعله، ما دام حراً، ولو لم تكن هذه الإرادة مستقلة لقبحت المساءلة والمحاسبة. وبذلك يقر أن الإنسان يجب أن يكون حراً، حتى يكون مسؤولاً. وعدالة الله تقتضي أن يكون العبد حراً، فبدون هذه الحرية لا يكون هناك معنى لرسالة أو أي أساس لشريعة أو تكليف. على

---

(1) سورة البقرة: آية 269.

(2) جولد تسيهر: مذاهب التفسير الإسلامي، مرجع سابق، ص174.

(3) سورة البقرة: آية 272.

(4) جولد تسيهر: مذاهب التفسير الإسلامي، مرجع سابق، ص174-175.

أن التعرض لحرية الإرادة عند الإنسان لا يمكن -كما يرى المعتزلة- أن يتعارض مع المشيئة الإلهية، وذلك لأن المشيئة الإلهية لابد من وقوعها إذا كانت فيما قدره الله، وتتميز مشيئة الإنسان من حيث إنه يعي بها إرادياً، وأن له غاية في فعله، وكذلك شعوره الوجداني باستقلالية الفعل، وارتفاع الموانع، أي عدم وجود ما يمنع من تحقق الفعل. لذلك نرى أن المعتزلة يؤمنون إيماناً عميقاً بحرية الفعل الإنساني استقلاليته، ويترتب على هذه الحرية كون الإنسان قادراً على هذا الفعل أو تركه.

ومن هنا يترتب الجزاء بالثواب أو العقاب. وهكذا أكدت الفلسفة الاعتزالية في بنائها لفلسفة الحرية الإنسانية على أن الإنسان بمشيته يشاء الفعل، فيفعل، وقد لا يشاء، فلا يفعل، فالمشيئة الإنسانية إنما تعني موقف الإنسان في حرية الفعل من حيث تنفيذه أو العدول عنه بالكيفية ذاتها. علماً بأن الإرادة عند المعتزلة لا تصدر عن الشهوة، بل تتعارض معها، ولكنها تصدر عن العقل. وهذا ما أثبته في صفحات سابقة عند الحديث عن مفهوم الإرادة.

وهنا يظهر بوضوح دور العقل في تكييف سلوك الفرد وسيطرته على جميع نشاطاته، فالداعي الذي يدعوه إلى الإرادة ويرجح أحد الفعلين هو اعتقاد من اعتقادات العقل الذي يعلم، فإذا قوي الداعي إلى فعل ما أراده الإنسان لا محالة، كما يحدث للملجأ إلى الهروب من الأسد، ولكن ذلك لا يسقط اختياره الحر، ومسؤوليته عن الفعل.

والذي أراه وأعتقده -والله أعلم- أن الإرادة عند المعتزلة هي قدرة للإنسان، وهي حرة، ومعنى حرية الإرادة انعدام الموانع التي تعوق ممارسة الفرد إرادته، سواء أكانت خارجية، وهي كل جزء مادي أو معنوي يحد أو يمنع إرادة الفرد من التحقق في الخارج، ويسبب له الحزن والألم. فالرق مثلاً وضع اجتماعي يحبط الإرادة الحرة للعبد من حيث هو إنسان، أم داخلية مثل الشهوات.

ونخلص من ذلك كله إلى أن مشكلة الحرية الإنسانية هي جوهر الدراسات الإنسانية بإطلاقها...باعتبارها محور الحركة والوجود في هذا الكون...ولا نغالي إذا قلنا إن قضية

حرية الإنسان تأتي في مقدمة مباحث الفكر الفلسفي على مر العصور، وحركة الاعتزال تعتبر الحرية الإنسانية قضيتها الأولى، ومقولتها المركزية التي تستند إلى أصولها الخمسة بثبات أكيد.

5- العبد يخلق أفعاله الاختيارية بقدرة خلقها الله فيه:

هؤلاء هم المعتزلة الذين امتنعوا عن القول بأن الله خالق أفعال العباد، لينفروا عنه -تعالى- الظلم والقبح، حيث دافعت المعتزلة عن الحرية الإنسانية، وقالت بحرية الإرادة، فالإنسان حر في إتيان أفعاله، وهو الخالق لها بقدرة خلقها الله فيه. وبقولهم بقدرة خلقها الله فيه لم يكفروا على الأصح، فالإنسان حر في إتيان أفعاله ، وهو الخالق لها بقدرة خلقها الله فيه. وبقولهم بقدرة خلقها الله فيه لم يكفروا على الأصح، فالإنسان في نظرهم فاعل مختار حر الإرادة، يتصرف بهذه القدرة التي منحته إياها العناية الإلهية، كما يشاء، ويوجهها حسبما يريد، ويستغلها في خلق أفعاله، فهم "يثبتون للقدرة صلاحية الخلق والإيجاد، لأنهم يعتقدون أن القادر على شيء لابد له من التأثير في مقدوره، ويجب أن يتعين ذلك التأثير في الوجود، لأن حصول الفعل يكون بالوجود، لا بصفة تقارن الوجود"[1].

وفي الحقيقة نرى أن المعتزلة أخرجوا من نطاق حرية الإنسان الأفعال الاضطرارية، كالمرض والموت والحياة، فكل هذه الأفعال تتم بقضاء الله وقدره، ولا دخل للإنسان فيها. وكان نطاق نظريتهم ينحصر في الأفعال التكليفية والأعمال الاختيارية، فإنها من خلق الإنسان، ويحاسب عليها، فيمدح إذا أحسن، ويذم إذا أساء، فهي التي يصح فيها التكليف، فلا يعقل أن يكلفنا الله بفعل او الامتناع عن فعل، ونحن محاطون بقوة من القهر والجبر، فهذا لا يتفق، في نظرهم، مع عدله -سبحانه وتعالى- فالفعل التكليفي إذن هو محور حرية الإرادة الإنسانية.

ولكن ليس معنى هذا أن المعتزلة ينكرون علم الله الأزلي، فالله تعالى عندهم لم يزل عالماً بكل ما يكون من أفعال خلقه، لا تخفى عليه خافية، ولم يزل عالماً بمن يؤمن ومن يكفر.

---

(1) ألبير نصري: فلسفة المعتزلة، ج أ، مرجع سابق، ص68.

ومع ذلك فالمعتزلة لم يقولوا إن الإنسان يخلق أفعاله بصورة مطلقة، وإنما قالوا إن القدرة التي يؤتي بها الإنسان فعله من خلق الباري -سبحانه وتعالى- وكذلك لم ينف المعتزلة، مع قولهم بحرية الإنسان، علم الله سبحانه وتعالى، كما أشرنا آنفاً، بما كان وبما سيكون، فعلمه سبحانه لا يتنافى أبداً مع حرية الإنسان.

في هذا الصدد نجد أبا علي الجبائي يتمسك بأن علم الله الأزلي بما يختاره الإنسان ليس فيه إكراه أو جبر للإنسان، ليكون حراً في اختياره على أن يأتي هذا الاختيار على شيء ممكن.

ومن ثم فإثبات القدرة للإنسان هنا لا من حيث هو موجود، وإنما من حيث هو مكلف؛ والدفاع عن حرية الإنسان الاختيارية دفاع عن شرعية التكليف، ونفي عبث الثواب والعقاب، وتقرير كون الإنسان فاعلاً للخير والشر، والإيمان والكفر، والطاعة والمعصية، وذلك يعني أن قدرة الإنسان ليست مستقلة من حيث إن الله هو الذي أقدرهم عليها، وذلك لضرورة يحتمها التكليف، ويقتضيها الواجب.

والذي أراه أن أبا علي الجبائي يؤكد، تمشياً مع الاتجاه العام للمعتزلة، أن أفعال الإنساني الاختيارية مخلوقة له، بمعنى أنها تقع في نطاق قدرته، وأنها تخرج من نطاق الله سبحانه وتعالى، لأنها لو وقعت في دائرة الفعل الإلهي لأدى هذا إلى اشتراك بين الله والإنسان في الأفعال. وهذا محال.

6- علم الله الأزلي وعلاقته بالإرادة الإنسانية:

ذكر الجبائي إن علم الله الأزلي بما يختاره الإنسان ليس فيه إكراه أو جبر للإنسان كي يختار ما يختاره أو يترك ما يتركه، وهو قد يتمسك بهذا انطلاقاً من صون العدالة الإلهية، وتنزيهاً لها، وإلقاء بالمسؤولية على الإنسان وحده، عندما يعاقب أو يثاب، بشرط أن يأتي اختيار الإنسان على شيء ممكن. وقد أورد الجبائي برهاناً على ذلك، مكون من ثلاث حالات هي:

الأولى: إذا وصل مقدور بمقدور كانت النتيجة إيجابية صحيحة. ويضرب لذلك مثلاً هو: إذا آمن الكافر، وكان الإيمان خيراً له، كانت النتيجة صحيحة، أدخله الله الجنة. والمقدوران هما: العودة إلى الإيمان بعد الكفر، الإنسان في إمكانه أن يعود إلى الإيمان، وإذا لم يخبر الله عما يناقض ذلك فتكون في هذه الحالة صحيحة.

وبعد تحليل هذه الحالة نجد المعتزلة تقر بمقدرة الإنسان على الكفر وعلى الإيمان، وذلك من خلال اختياره، ثم إن الله لم يزل يعلم هذا الاختيار

الحالة الثانية: يرى الجبائي أنه إذا كان هناك شيئان متناقضان، فلا يمكن التكلم عن حرية الاختيار عند الإنسان، ومن ثم استحالة النتيجة، فقولنا مثلاً إن يكون المرء مؤمنا وكافراً في آن واحد، أو متحركاً وساكناً، أو حياً وميتاً كذلك في آن واحد. فإن الإنسان هنا لا يقدر على ذلك، وحريته مقيدة أمام التناقض، فالحرية لا تعني إذن القدرة على عمل أي شيء أو ضده. وبما "أن الله لم يزل يعلم مجرى الأمور حسب قوانينها فهو يعلم عجز الإنسان أمام التناقض، كما أنه تعالى لم يزل يعلم قوانين العالم، فكل ما يحدث فيه كان هو لم يزل عالماً به"[1].

الحالة الثالثة: يقول الجبائي[1] في هذه الحالة إذا وصل شيئان أحدهما مباح، والآخر مستحيل، فتكون النتيجة مستحيلة، ومثل ذلك إذا قلنا إن الكافر يؤمن، في حين أن الله يعلم ويخبر أنه لن يؤمن، فمن المستحيل أن يؤمن هذا الكافر، فتكون حرية المرء إذن مقيدة بعلم الله وإخباره. ولكنها حالات شاذة تلك التي يخبرنا الله فيها عن علمه. ولما كان الله قادراً على كل شيء، ولما كانت قدرته لامتناهية كذاته، ومتجهة دائماً نحو الكمال، فمن أين إذن الشر والمعصية، وما يترتب عليها من عقاب وألم! ونحن نرى من خلال مذهب المعتزلة وآرائهم الإلهية والإنسانية أنهم لا يقعان إلا لمن كان حر الاختيار في نياته وأعماله، يتردد ثم يختار ويعزم. وفي تردده هذا دليل على عجزه وعدم كماله. ويترتب على اختياره نتائج ملائمة لما اختاره من عمل حسن أو سيئ. فأين قدرة الله من عمل الإنسان هذا؟ إن

---

[1] ألبير نصري: فلسفة المعتزلة، ج1، مرجع سابق، ص68.

قدرته تعالى تحدها حرية الإنسان. ويتمسك المعتزلة بشدة بهذا المبدأ، ويبنون عليه المسألة الأخلاقية بكاملها، وبما أن الثواب والعقاب هو نتيجة لما اختاره الإنسان بمحض حريته، فلا يمكن لله في نظرهم أن يغير أو يبدل في هذا الثواب أو العقاب.

ويقول النظام بهذا الصدد: إن الله لا يقدر على أن يخرج أحداً من أهل الجنة منها، ولا يقدر على أن يلقي في النار من ليس من أهل النار. ولا عجب من قول المعتزلة هذا، لأنهم أثبتوا لله قدرة غير متناهية من جهة، وهي في مذهبهم ليست سوى الذات، ومن جهة أخرى يثبتون للإنسان الحرية والقدرة على الاختيار. ولما كان الله تعالى لم يزل يعلم ما يختاره الإنسان من أعمال، فإنه يأتي أحياناً بلطف من عنده لمساعدة ذوي الإرادة الحسنة، لذلك يقول بشر بن المعتمر: إن الله لو علم من عبد أنه لو أبقاه لآمن، كان إبقاؤه إياه أصلح له من أن يميته كافراً. فنلمس هنا مسألة اللطف الذي يتدارك الله به الفاسق، ولكن المعتزلة تقول: إن هذا اللطف لا يمنح إلا في حالات شاذة نادرة.

وخلاص نفوسنا أو هلاكها عائد إلينا، وذلك بفضل حرية اختيارنا، لذلك يقول بشر بن المعتمر ومعه جمع من المعتزلة: إن الله لا يكون موالياً للمطيع، في حال وجود طاعته، ولا معادياً للكافر في حال وجود كفره، وإنما يوالي المطيع في الحالة الثانية من وجود طاعته، ويعادي الكافر في الحالة الثانية من وجود كفره. وهذا قول واضح في أن الإنسان يصبح مطيعاً أو كافراً بمحض إرادته، ولا قدرة لله في ذلك، وبعدما يصبح الإنسان مطيعاً، حينئذ يكون الله موالياً له. وبعدما يصبح كافراً، حينئذ يكون الله معادياً له. ويستدل المعتزلة على ذلك بقولهم: إنه لو جاز أن يساعد الله الإنسان في حال وجود الطاعة فيه، لجاز أن يساعده في حال وجود الكفر فيه. وهذا محال في مذهبهم، لأن الله لا يفعل الشر، والشر في الحقيقة هو المعصية.

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحابته أجمعين، وبعد..

في ختام رحلتنا في هذا البحث المتواضع، الذي عرضنا فيه لآراء المعتزلة في قضية "اللطف الإلهي" وعلاقته بالإرادة الإنسانية، وما تعتقده المعتزلة بخصوص هذه القضية.

عرفنا فضل المعتزلة على علم الكلام، وأنه لولا أن قيض الله المعتزلة للدفاع عن ذلك الدين، لما تكون علم الكلام، وهو ثروة إسلامية عظيمة، ولما أمكننا الوقوف أمام مهاجمي الدين الإسلامي بشبهاتهم الباطلة، وادعاءاتهم الكاذبة.

وإننا لنعجب كثيراً بآراء الجبائي وما قام به من جهود جبارة، مخلصاً في سبيل العلم، وداعياً إلى الواجب نحو الله، والتعرف إليه، وإلى تحليله لأصل العدل الذي يتضمن نظريتي: اللطف الإلهي والإرادة الإنسانية، كما أوضحنا في هذه الدراسة.

والآن يمكننا أن نخلص من هذه الدراسة إلى نتائج مهمة منها ما يلي:

1- مذهب الاعتزال هو مذهب عقلي صرف. وأصل العدل في رأيهم يعني أن الشريعة تدرك بالعقل، قبل أي تنزيل، وأن الإنسان حر في أن يخضع للشريعة أو أن يعصيها، وكل فعل حر يستحق جزاء: إما ثواباً وإما عقاباً. فالإنسان يستطيع أن يفعل خلاصه بواسطة عقله وإرادته.

2- موقف المعتزلة من مسألة العدل واللطف واضح، وهو يرتكز على تعريفهم لله بأنه ذات كاملة، فهو لا يعمل إلا الأصلح لعباده، ويطبق عدله على من يستحقه.

3- أن الإنسان هو الخالق لجميع أفعاله الاختيارية، سواء من ذلك الحسن أو القبيح.

4- أن الإنسان حر حرية مطلقة في أن يختار ما يشاء، ويترك ما يشاء، دون جبر من الله أو إلجاء، فالإنسان بموجب هذه الإرادة وهذه الحرية في الاختيار يستحق المدح أو الذم أو الثواب أو العقاب.

5- أن المعتزلة يرون أن أفعال الله كلها حسنة، وأنه تعالى لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه، وترتب على قولهم "لا يخل بما هو واجب عليه" قولهم: بوجوب اللطف والصلاح والأصلح، وبعثة الرسل على الله سبحانه.

6- يرى الجبائي أن الله -سبحانه وتعالى- لطف بكل عباده، عندما أرسل لهم الرسل والأنبياء، و لم يجعل مسألة الثواب والعقاب مترتبة على كون الإنسان عاقلاً، أي أنه لم يكله مطلقاً إلى عقله، وإنما لطف به، وأرسل إليه الرسل.

7- وأن اللطف الإلهي إنما يكون كالدافع للإنسان والمعين على تنفيذ ما يختاره من الأفعال، وليس فيه عنصر إكراه أو جبر للإنسان، كي يختار ما اختار، أو يترك ما ترك؛ أي أن حدود اللطف الإلهي تنتهي عند بداية حرية الإنسان.

تلك كانت باختصار أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال دراستي لمسألة "اللطف الإلهي وعلاقته بالإرادة الإنسانية"، علما بأنني لا أدعي أن هذه هي كل النتائج التي يمكن التوصل إليها بشأن هذا الموضوع، فربما كانت هناك نتائج أخرى غابت عن أذهاننا أو غفلنا عنها. والباب على كل حال مفتوح الآفاق أمام الباحثين والمهتمين بدراسة المذاهب والمدارس الفكرية والدينية.

وعلى كل حال فقد أبلى المعتزلة بلاء حسناً في الدفاع عن العدالة الإلهية وعن الحرية الإنسانية. وسواء أأخطأوا أم أصابوا في وسائل الدفاع التي استخدموها: فإن هذا وارد في كل مذهب: وليس الخطأ وقفاً على أهل العدل والتوحيد.

ولا نملك بعد هذا الجهد المشكور للمعتزلة بعامة، وللجبائي خاصة، إلا أن نسأل الله -سبحانه- أن يثيبهم على ما قاموا به نحو الدين الإسلامي، وأن يغفر عن بعض ما وقع منهم من زلات، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم.

قائمة المصادر والمراجع

القران الكريم

أولا- المصادر

1-ابن الاثير: الكامل في التاريخ،مج1، دط ،دار صادر ، بيروت، 1982م

2-ابن حجرالعسقلاني: تهذيب التهذيب،ج3،ط1 ،دارصادر، مطبعةمجلس المعارف النظامية الكائنةفيالهند ، 1325.

3-أبو الحسن الاشعري: مقالات الاسلاميين اختلاف المصلين، عني بتصحيحه :هملوت ريتر:ط3،دار فرانز شتاير: فيسبادن، 1980م

4-أبو الحسن الاشعري : مقالات الاسلامين، تحرير : أحمد عبد الكريم السايح:ط1 : مكتبة الثقافه الدينية :القاهرة: 2005م

5_ أبو الحسن الخياط: الانتصار والردعلى ابن الراوندى: تحقيق: يبرج:دط، دار قابس: بيروت: 1982م

6- ابو الفتح بن عبدالكريم الشهرستانى: الملل والنحل: تحقيق: ابى محمد بن فريد: ج1,2، مكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر: دت.

7_ أبو الفتح بن عبد الكريم الشهرستانى : نهاية الاقدام في علم الكلام، مكتبة الثقافية الدينية، القاهرة.

8- ابو الفلاح الحنبلي: شذرات الذهب، ج7،دط :دارأحياء التراث العربي: لبنان: بيروت،دت

9-ابو محمد علي ابن حزم الاندلسي الظاهري: الفصلفى الملل والاهواء والنحل:ج3: ط1 ، دارصادر: بيروت: دت.

10-ابومنصور عبدالقاهرالبغدادي: أصول الدين: تحقيق: أحمد شمس الدين، ط1 ، دارالكتب العلمية،بيروت_لبنان،2002م

11-ابومنصور عبد القاهرالبغدادي: الفرق بين الفرق:ط3: مكتبةالازهر:مصر:مكتبة المدني: القاهرة: دت

12-تاج الدين السبكي: طبقات الشافعية،دط :المطبعة الحسينية: القاهرة، دت.

14-جلال الدين عبد الرحمن السيوطي:تاريخ الخلفاء، تحقيق:محمدابو الفضل ابراهيم، دط، دار الفكر العربي،القاهرة، 1946م

15-الحسن البصري والقاضي عبد الجبار الهمذاني واخرون:رسائل العدل والتوحيد،تحقيق: محمدعمارة،ج1، 2،ط2،دار الشروق، القاهرة، 1988م.

16-عضد الله عبد الرحمن بن أحمدالأيجي: المواقف في علم الكلام ، مكتبةالمتنبي،القاهرة، دت.

17-فخر الدين الرازى: التفسير الكبيراو مفاتيح الغيب، ج1،ط1،دار الكتب العلمية،بيروت.1990

18-القاضي عبد الجبار الهمذاني: شرح الاصول الخمسة، تحقيق:عبد الكريم عثمان،تعليق: أحمد بن الحسين،ط3، مكتبةوهبة، القاهرة ،1996.

19 -القاضي عبد الجبارالهمذاني: فرق وطبقات العتزله، تحقيق وتعليق: علي سامي النشاروعصام الدين محمد علي،دار المطبوعات الجامعيه، القاهرة،1972م.

20-القاضي عبد الجبار الهمذاني: متشابه القران،دط،دار النصر، 1966م .

21-القاضي عبد الجبار الهمذاني: المغني في ابواب العدل والتوحيد،وزارة الارشاد القومى، مصر:

- الجزء السادس:1-التعديل والتجويد،تحقيق. أحمد فواد الاهواني.

-الجزء السادس: 2-الارادة، تحقيق: الاداب ج.ش.قنواني،مراجعة:ابراهيم مدحور اشراف:طه حسين.

- الجزء الثاني عشر : النظروالمعارف تحقيق: ابراهيم مدكور.

-الجزء الثالي عشر : اللطف: تحقيق : أبو العلاء عفيفي

22-محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون،ج1،ط7،مكتبةوهبه،القاهرة،2000

23-محمدعبد: بين الفلاسفة والمتكلمين،تحقيق: سليمان دنيا،ط1،دار الحياة للكتب العربية،حلب،1958م

24-محمود الالوسي الغذادي:روح المعاني في تفسير القران العظيم والسبع المثاني،ج1،ط4،دار احياءالتراث العربي،لبنان_ بيروت1985م.

25-المنجي الكعبي:تاريخ العباسيين لابن وادران،ط1،دارالعرب الاسلامي،بيروت -لبنان،1993م.

26-المهدي لدينالله بنالمرتضي:المنية والامل فى شرح الملل والنحل ،تحقيق:محمد جواد مشكور،د.ط،مؤسسةالكتاب الثقافية، 1988م.

ثانيا لمراجع:

27-أحمد أمين: الاخلاق،ط9،مكتبة النيضة المصرية القاهرة،2003م.

28-أحمد أمين:ضحى الأسلام،ج3،ط1،مكتبة النهضة المصرية، القاهرة،2000م.

29-أحمدشوقى العمرجي:المعتزلـــه فـــي بغـــداد واثـــرهم فىالحيـــاة الفكريـــة والسياسية،ط1،مكتبة مدبولي،القاهرة،2000م.

30-أحمد محمود صبحي:الفلسفة الاخلاقيةفى الفكر الاســلامي،ط3،دار النهــضة العربية،بيروت،1992م.

31-أحمد محمود صبحي: في علم الكـــلام(الاشـــاعرة)،ج2،د.ط،مؤســـسةالثقافية الجامعية، الاسلامية،الاسكندرية،2002م.

32-أحمد محمـــود صـــبحيفي الكـــلام(المعتزلـــة)،ج1،د.ط،،موســـسة الثقافيـــة الجامعية،الاسكندرية،2002م.

33-أحمد محمود صـــبحي: هـــاؤم اقرؤواكتابيـــه،د.ط،دار المعرفـــه الجامعيـــة الاسكندرية2002م.

34-أشرف حـــافظ: الجبـــرو الاختيـــارفى الفكـــر الاســـلامي،ط1،دار النخلـــة طرابلس،1999م.

35-ألبير نصر : فلسفة المعتزله، ج1، 2،د.ط،دار نشر الثقافة، الاسكندرية،1951م

36-جولـــد تـــسيير: مـــذاهب التفـــسير الاسلامي،تحقيـــق: عبـــد الحلـــيم النجار،ط3،دارالقرأ،بيروت-لبنان.1985م .

37-حسن صادق: جذورالفتنة من الفرق الاسلامية منذعهد الرسول حتي أغتيال السادات،ط1،مكتبة مدبولى،القاهرة، 2003م.

38-زكريا أبراهيم: مشكلة الحرية ،ط3،مكتبة مصر للطباعة، القاهرة،1971،.
39-زكي مبارك: الاخلاق عندالغزالي،ط1،دار الجيل،بيروت، 1988م.
40- زهدحسن جارالله: المعتزله،دط،المكتبه الازهريةللتراث،القاهرة ،2002م .
41- سعد مراد: مدرسة البصرة الاعتزالية،دط،مكتبة الأنجلو المصرية،القاهرة، 1992 م.
42- سيد عبد الستار مهيوب: أبورشيدالنيسابوري واراؤه الكلامية والفلسفية ،ط1 مكتبة الثقافة الدينية،القاهرة، 2006 م.
43-صلاح أبو السعود: المعتزلة نشأتهم،فرقهم، أراؤهم الفكرية،ط1،مكتبة النافذة، مصر،2004م.
44 -عبد الفتاح أحمد فؤاد: الفرق الاسلامية وأصولها الايمانية،ج1،ط1،دار الوفاء، الاسكندرية ،2003 م.
45-عبد الهادى أدريس أبوصبغ: الجوهر الفريد فى علم التوحيد ،ط1" دارالكتب الوطنية،بنغازي .1998م.
46- علي سامىالنشار: نشأة الفكر الفلسفي فى الاسلام ،ج1،ط9 ،دار المعارف القاهرة ،1995م.
47-علي فهمي خشم : الجبائيان،ط1، مكتبة الفكر ، طرابلس-ليبيا،1968م.
48-على مصطفى العزابي: تاريخ الفرق الاسلامية ،ط1، مطبعة السعادة ، مصر ، الناشر المكتبة الحسينية،1948م.
49-عواد بن عبد الله المعتق: المعتزلةواصوليم الخمسةوموقف أهل السنة منها ،ط3، مكتبة الراشد، الرياض، 1996 م.
50- فالح الربيعي : تاريخ المعتزلة فكرهم وعقائدهم ،ط1" دار الثقافة للنشر، القاهرة ،2001م .
51-قاسم حبيب جابر : الفلسفة والاعتزال فى نهج البلاغة ،ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، 1987م.

52- قحطان الدوري ورشيد عليان: أصول الدين الاسلامي ،ط2، دار الفكر ، عمان ،م.2002

53-محمد بدر : سيادة القانون في التوراة والانجيل والقران،

54-محمدرمضان عبد الله: الباقلاني وارؤه الكلامية ،دط، مطبعة الامة ، بغداد،1986م.

55-محمد عبد الرحمن مرحبا:من الفلسفة اليونانيةا لىالفلسفة الاسلامية ،مج1، دط،عويدات للنشر والطابعة، بيروت -لبنان 2000م.

56-محمد عبد الهادي ابو ابراهيم النظام واراؤه الكلامية،

57- محمد علي ابو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ،ط1،دار المعرفة الجامعية الاسكندارية، 1996م .

58- محمد عمارة المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ،ط2، دار الشروق ،القاهرة، 1988 م.

59- يوسف حامد الشين : مدخل جديد الى علم التفسير ،ط1" دار الاندلس الاسكندرية،دار الكتب الوطنية ، بنغازي، 2003م.

ثالثا المعاجم

60-ابن حامدالجوهري: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ، ج3، ط1، دار احياء التراث العربي ،بيروت- لبنان،1999م.

61-ابن النديم : الفيرست ، تحقيق:رضا تجددابن علىالمازندراني، دط، دار المسيرة،1988م.

62-أبو العباس أحمد شمس الدين بن خلكان: وفيات الاعيان أبناء الزمان ،تحقيق، أحسان عباس، ج4، ط1، دار صادر، بيروت، 1971م.

63-أبو العباس أحمد شمس الدين بن خلكان: وفياتالاعيان،تقديم: محمد عبد الرحمن المرعشي، أعد فهارسها: رياض عبد الله عبد الهادي،ج1,3،ط1،دار أحياء التراث العربي، بيروت- لبنان ، 1997م.

64 -ابو الفضل ابن منظور: لسان العرب،مج9، ج46،دار صـــادر ، بيـــروت ، دت.

65- احمد بـــن محمـــد المغربـــى: المـــصباح المنيـــر ، دط، مكتبـــة لبنـــان ، بيروت،1987 م.

66 -الراغب الاصفهاني : مفردات ألفاظ القـــران، تحقيـــق : صـــفوان عـــدنان داوودي،ط3، دار القلم ،دمشق،دار الشامية ، بيروت، 2002م.

67-الطاهر أحمد الزاوي: مختار القاموس ، دط، الدار العربية للكتاب ،..دت،

68- عبد المنعم الحفني : موسوعة الفلسفة والفلاسفة ،ج1،ط2، مكتبة مـــدبولي، القاهرة ،1999م .

69- عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، مطبعة الترقي ،دمشق.1961م.

70-فيصل عباس: موسوعة الفلاسفة ، ط1، دار الفكر العربي، بيروت .1996م.

71-لجنة من العلماءو الباحثين الموسوعة العربية الميسرة ،مج2 ،ط2،دار الجيل، بيروت:تونس ، الجمعية المصرية لنشر المعرفة الثقافية . مصر، 2001م.

72-محمد بن شاكر الكتبي : فوات الوفيات ، تحقيق أحسان عباس ، مـــج4، دط، دار صادر ، بيروت .1974م.

73-نخبة من العلماء (أعداد وتحرير) : معارف أسلامية، أشرف :أبراهيم زكـــي واخرون.

74- ياقوت الحمري : معجم البلدان ، تحقيق: فريد عبد الجندي ، ج2، ط1، دار الكتب العلمية ، بيروت-لبنان. 1990م .