

الفصل الثالث

المعتزلة

أولا - نشأة المعتزلة وتسميتها وطبقاتها :

تعد المعتزلة من أهم الفرق الكلامية ، بل تعد أيضا مؤسسة علم الكلام الحقيقي ، بمعنى أن لها نسق مذهبى متكامل فى علم الكلام ، وهم أصحاب النظر العقلى ، وكانوا من أوائل الذين وسعوا دائرة المعرفة الدينية بحيث تشمل العقل ، ولم يكتف المعتزلة بإدخال عنصر العقل فى المعرفة الدينية بل قدموه على النص ، وقالوا بالفكر قبل السمع ، فأولوا التشابه من الآيات القرآنية ، ورفضوا الأحاديث التى لا يقرها العقل . وتحرزوا فى خبر الآحاد ، وقالوا بوجوب معرفة الله بالعقل ولو لم يرد شرع بذلك ، وإذا تعارض النص مع العقل قدموا العقل لأنه أصل النص ، ولا يتقدم الفرع على الأصل ، والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل ، فالعقل بذلك موجب وأمر ونه (١) ، وسوف نرى من خلال عرضنا لأرائهم مصداق ذلك كله وغيره .

ومهما تكن المآخذ التى قد تؤخذ على منهج المعتزلة فى إسرافهم فى استخدام العقل فى الدين ، إلا أنه مما لا شك فيه أنه يرجع إليهم الفضل فى انتعاش الحركة العقلية فى الإسلام ، ولقد اعترف بذلك خصومهم ، فيسميهم « الماتريدى » بأنهم فرسان الكلام ، وتلك إشارة لمهارتهم وقوة جدلهم ومنطقهم ، ودفاعهم عن الإسلام ضد مخالفه سلاح العقل معروف

(١) جولد تسيهر ، العقيدة والشريعة ، ص ١١٢ ، د . إبراهيم مذكور ، فى الفلسفة الإسلامية ، ج ٢ ص ٣٧ . ود . أبو الوفا التفتازانى ، علم الكلام ومشكلاته ، وانظر : Weninck ; The Muslim Creed ; p . 79 .

ومشهود ، فلقد أبلوا فى ذلك بلاء حسنا ، وأرسلوا الوفود ، لمناقشة المخالفين للإسلام^(١) .

وتطلق عليهم عدة أسماء وألقاب ، سماهم بها الخصوم أو سموا هم أنفسهم بها ، وتكشف لنا تلك الأسماء رأى الخصوم فيهم ، وسوف نذكر نماذج لتلك الأسماء :

(أ) المعتزلة : يطلق عليهم خصومهم اسم « المعتزلة » لأنهم فارقوا أهل السنة والجماعة وانشقوا عنهم ، وهذه التسمية تتعلق بنشأة المعتزلة ، فيذكر البغدادى أن واصل بن عطاء كان من متابى مجلس الحسن البصرى فى زمان فتنة الأزارقة ، وكان الناس يومئذ مختلفين فى أصحاب الذنوب من أمة الإسلام على فرق ، فرقة تزعم أن كل مرتكب لذنوب صغير أو كبير مشرك وهو قول الأزارقة ، وفرقة تزعم أن صاحب الذنوب المجمع على تحريمه كافر مشرك ، وفرقة تقول إنه منافق .

وكان علماء التابعين فى ذلك العصر مع أكثر الأمة يقولون : إن صاحب الكبيرة من أمة الإسلام مؤمن لما فيه من معرفته بالرسول والكتب المنزلة من الله تعالى ، لكنه فاسق بكبيرته وفسقه لا ينفى عنه اسم الإيمان والإسلام ، وخرج واصل بن عطاء عن قول جميع الفرق المتقدمة ، وزعم أن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر ، وجعله فى منزلة بين منزلة الكفر والإيمان ، فلما سمع الحسن البصرى من واصل بدعته هذه طرده عن مجلسه فاعتزل عند سارية من سواري مسجد البصرة وانضم إليه صديقه عمرو بن عبيد فقال الناس يومئذ إنهما قد اعتزلا قول الأمة ، وسمى أتباعهما من يومئذ معتزلة^(٢) .

والخصوم يريدون بذلك الاسم الذم ، لكن المعتزلة أنفسهم يقولون إنه اسم مدح لا ذم ، ويذكر ابن المرتضى أن المعتزلة أنفسهم هم الذين أطلقوا هذا الاسم وليس خصومهم كما ذكر البغدادى ، وذلك لأنهم خالفوا الأقوال المحدثه

(١) ذكر ذلك ابن المرتضى فى ترجمته لطبقات المعتزلة .

(٢) البغدادى ، الفرق بين الفرق ، ص ١١٧ - ورواية ابن خلكان تقول بأن الذى

أطلق عليهم اسم المعتزلة هو ابن دعامة السدوسى ، الوفيات ج ١ ص ٦٠٩ .

والمبتدعة واعتزلوها ، ويسوق الأدلة على صحة ذلك ، مبينا فضل الاعتزال ،
وذلك لقوله تعالى : ﴿ وَأَهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا ﴾^(١) واحتج من السنة بقوله
ﷺ : « من اعتزل الشر سقط في الخير » وقوله : « ستفترق أمتي على بضع
وسبعين فرقة أبرها وأتقاها الفئة المعتزلة »^(٢) .

وهناك من ينسب اسم المعتزلة ، لاعتزالهم الحروب بين المسلمين ، فيذكر
الملطى في حديثه عن المعتزلة « وهم سموا أنفسهم معتزلة وذلك عندما بايع
الحسن بن علي عليه السلام معاوية وسلم إليه الأمر اعتزلوا الحسن ومعاوية
وجميع لناس ، وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي ولزموا منازلهم ومساجدهم
وقالوا : نشتغل بالعلم والعبادة ، فسموا بذلك معتزلة »^(٣) .

وإلى هذا التفسير ذهب « نلينو » في بحثه عن أصل تسمية المعتزلة ،
فأثبت معتمدا على نصوص للمسعودي وأبو الفدا والدينوري والطبري ، أن
الاسم أطلقه أناس للدلالة على موقفهم المحايد في الدين والسياسة ،
وامتناعهم عن الاشتراك في المنازعات والخصومات القائمة بين المسلمين^(٤) .

والواقع أننا لا يمكن أن نعتبر كل من اعتزل الحروب بين علي ومخالفه
سلفا للمعتزلة ، حيث إنهم في الغالب يمثلون الاتجاه السلفي ، وأبدى كثير
منهم موقفا معارضا لعلم الكلام ، وتروى لنا كتب الطبقات كثيرا من هذه
المواقف ، إلا أننا سوف نجد عند عرض طبقات المعتزلة أن ابن المرتضى قد عد
من هؤلاء من هو من الطبقات الأولى للمعتزلة .

ونخلص من هذا أن اسم المعتزلة قد أطلقه عليهم خصومهم بقصد
الذم ، بينما يعده المعتزلة أنفسهم اسم مدح ، ويرتضونه لقباً لهم ، إذ ليس فيه

(١) المزمّل : ١٠ .

(٢) ابن المرتضى ، المنية والأمل ، ص ٢ - ويلاحظ أن هذا الحديث « ستفترق
أمتي . . . » قد رواه أهل السنة بما يفيد أنهم الفرقة الناجية ولقد ضعف ابن حزم هذا
الحديث . انظر : مقدمة محمد محيي الدين في تحقيق كتاب الفرق بين الفرق للبغدادى .

(٣) الملطى ، التنبيه والرد ، ص ٢٨ .

(٤) مقالة «نلينو» في كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ص ١٧٣-١٩٨

معنى الانشقاق والانفصال عن الدين ، بل فيه معنى الانفصال عن البدع التى نهى عنها الدين .

الجهمية : ولقد أطلق عليهم أهل السنة « الجهمية » نسبة إلى فرقة الجهمية التى تنسب إلى جهم بن صفوان ، ولقد قال جهم وهو سابق عن المعتزلة بنفى الصفات ونفى الرؤية ، وخلق القرآن ، ولقد وافقت المعتزلة قول جهم فى تلك المسائل ، لذ أطلق أئمة الأثر لفظ الجهمية على المعتزلة ، فالإمام أحمد فى كتابه الرد على الجهمية ، والبخارى فى الرد على الجهمية ومن بعدهم ، إنما يعنون بالجهمية فيه المعتزلة ، أما أئمة السنة المتقدمون ، فقد كانوا يردون على الجهمية الأم^(١) .

ويؤكد ابن تيمية على الصلة بين الجهمية والمعتزلة ، ولكنه يرى أن الجهمية أشد تعطيلًا ، فيقول « فكل معتزلى جهمى وليس كل جهمى معتزليا ، لكن جهم أشد تعطيلًا ، لأنه ينفى الأسماء والصفات والمعتزلة تنفى الصفات »^(٢) .

ولكن الخياط المعتزلى يرى أنه لا يصح إضافة جهم إلى المعتزلة ، ولجهم عند المعتزلة فى سوء الحال والخروج عن الإسلام كهشام بن الحكم ، ويذكر أنه قد تكون هناك موافقة بين آراء المعتزلة والفرق الأخرى فى بعض المسائل ، لكن لا يستحق اسم الاعتزال إلا من يجمع القول بالأصول الخمسة^(٣) ، ومن المعروف موافقة المعتزلة للجهمية فى نفي الصفات لكنهما يختلفان فى أصل العدل ، إذ تقول الجهمية بالجبر وتقول المعتزلة بنسبة الأفعال للعباد .

القدرية : ولقد أطلق عليهم خصومهم اسم القدرية ، وذلك لأنهم قالوا بقدرة الناس على أفعالهم ، وأنه ليس لله فيها تقدير^(٤) ولقد عارض المعتزلة هذا الاسم ، وقالوا إن خصومهم أحق بذلك الاسم منهم ، لأن الذى يثبت

(١) القاسمى ، تاريخ الجهمية والمعتزلة ، ص ٥٩ .

(٢) ابن تيمية ، منهاج السنة، ج١ ص ٢٥٦ (٣) الخياط، الانتصار ، ص ١٢٦ .

(٤) الشهرستانى ، الملل والنحل ، ج ١ ص ٥٤ .

القدر لله تعالى أحق أن ينسب إليه من نافية ، ولقد قامت بين الفريقين مناقشات طويلة كل منهما يحاول أن يثبت أن اسم القدريه يلزم الآخر ، وذلك لما ورد عن النبي ﷺ من ذم القدريه (١) .

أسماء أخرى : وأطلق عليهم خصومهم أسماء أخرى المقصود بها ذمهم ومعارضة آرائهم ، فأطلق عليهم البعض اسم الثنوية والمجوس ، لأن المجوس تجعل القدرة بين الله وإبليس ، وعلة قولهم بالاثنتين هو استقباح إضافة الشر لإله الخير ، والمعتزلة تقول بقدرة الإنسان على أفعاله ، وذلك لأن الله يفعل الخير والعبد يفعل الشر (٢) ، ولقد عارض المعتزلة هذا الاسم بشدة ، بل واتهموا مخالفينهم بأنه يصدق عليهم ، والواقع أن إطلاق هذا الاسم على المعتزلة فيه مخالفة واضحة لحقيقة موقف المعتزلة الذين ناصرُوا التوحيد ، وهو أهم أصل عندهم ، وإنما كانت هذه التسمية من نتاج المنهج الجدلي الذي اتبعه المتكلمون لإفحام الخصم .

تسميتهم لأنفسهم : وهم قد سموا أنفسهم « العدلية » لقولهم يعدل الله وحكمته وأصل العدل هو أحد أصولهم الخمسة ، وكذلك سموا أنفسهم « الموحدة » لقولهم لا قديم مع الله ، والتوحيد كذلك من أصولهم الخمسة (٣) .

● طبقات المعتزلة :

في رواية البغدادى وغيره من كتاب الفرق عن حادثة اعتزال واصل بن عطاء مجلس الحسن البصرى ما يشير إلى البداية الحقيقية لفرقة المعتزلة ، كفرقة كلامية ، ولكن القاضى عبد الجبار كما ينقل عنه ابن المرتضى يجعل بداية المعتزلة أسبق من واصل ، بل يوصلهم إلى النبي ﷺ ولم يكتف ابن المرتضى بذكر هذه السلسلة ، بل حاول أن يدل على مواقف من الصحابة ينفون فيها

(١) القاضى عبد الجبار ، المحيط بالتكليف ، ج ١ ص ٤٣ ، وللمناقشات أنظر على سبيل المثال : الماترىدى ، التوحيد ، ص ٣١٤ - ٣٢٣ .

(٢) الماترىدى ، التوحيد ، ص ٣١٥ . (٣) ابن المرتضى ، المنية والأمل ، ص ٢ .

الجبر على مذهب المعتزلة ، حتى يؤكد أن قول المعتزلة بذلك ليس بدعا ولا مستحدثا ، وسوف نذكر هذه الطبقات وفقا لما أورده ابن المرتضى عن القاضى عبد الجبار وزاد عليها طبقتين :

الطبقة الأولى : تضم الخلفاء الأربعة على وأبو بكر وعمر وعثمان ، وعبد الله بن عباس ، وعبد الله بن مسعود ، ويستشهد على ذلك بمواقف لهم اجتهدوا فيها بآرائهم ، ونفوا الجبر .

الطبقة الثانية : الحسن بن على والحسين بن على ، ولقد اشتهر عنهما القول بالتوحيد والعدل ، وذكر من أقوالهما ما يدل على ذلك .

الطبقة الثالثة : منها الحسن بن الحسن وابنه عبد الله بن الحسن وأولاده ، وأبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ، وهو الذى أخذ عنه واصل ، وكان زميله أيضا فى طلب العلم ، فأخذ عنه وعن أبيه ، وكذلك أخوه الحسن بن محمد أستاذ غيلان ويميل إلى الإرجاء ، ولهذا قالت به الغيلانية من المعتزلة .

الطبقة الرابعة : منها غيلان الدمشقى ، وواصل بن عطاء ، وهذه الطبقة تمثل البداية الحقيقية للاعتزال ، ولقد أورد ابن المرتضى الكثير من فضائلهما وآرائهما ، وقول غيلان بالقدر ، وقول واصل بالمنزلة بين المنزلتين .

الطبقة الخامسة : منها تلاميذ واصل بن عطاء ورسله الذين أرسلهم إلى البلاد المختلفة ، منها عثمان بن خالد الطويل الذى بعثه واصل إلى أرمينية وهو أستاذ العلاف ، وحفص بن سالم وهو الذى بعثه واصل إلى خراسان ، والقاسم بن السعدى الذى بعثه واصل إلى اليمن ، وعمرو بن حوشب وقيس ابن عاصم وسائر دعاة واصل .

الطبقة السادسة : على رأس هذه الطبقة أبو الهذيل العلاف وتلميذه إبراهيم بن سيار النظام ، وهما من أعظم رجال المعتزلة مكانة ، وعلى أيديهما اكتمل مذهب الاعتزال ، وكانت له صبغة فلسفية ، ظهر فيها أثر تلك الفلسفة ، ومنها بشر بن المعتمر مؤسس مدرسة بغداد المعتزلية ، ومعمر بن عباد السلمى ، وموسى الأسوارى ، وهشام بن عمرو القوطى ، وأبو بكر بن كيسان الأصم .

الطبقة السابعة : منها أبو عبد الله أحمد بن أبي داود ، الذى كان له دور واضح فى مسألة خلق القرآن واتصالها بالسياسة ، وثمامة بن الأشرس ، والجاحظ الأديب المعروف ، وأبو موسى المردار وهو يسمى راهب المعتزلة وهو أستاذ الجعفرين ، ومحمد بن شبيب ، والشمام ، وأبو الحسين الصالحى ، وجعفر بن حرب ، وجعفر بن مبشر .

الطبقة الثامنة : أبو على الجبائى والد أبو هاشم الجبائى ، وأبو مجالد واسمه أحمد بن الحسين البغدادي ، وأبو الحسين الخياط (صاحب كتاب الانتصار) وأبو القاسم بن أحمد بن محمود البلخى الكعبي (وقد كانت له مناقشات طويلة مع معاصره الماتريدى) . وابن الراوندى (الذى خرج عن المعتزلة) والنشئ عبد الله بن محمد وكنيته أبو العباس .

الطبقة التاسعة : أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائى ، وأبو عمر سعيد بن محمد الباهلى ، وأبو بكر أحمد بن على الأخشيد ، وأبو على البلخى .

الطبقة العاشرة : منهم من أخذ على أبى هاشم ومن طبقته أبو على خلاد ، وأبو عبد الله الحسين بن على البصرى ، وأبو اسحاق بن عياش ، وأبو القاسم لسيرافى .

الطبقة الحادية عشرة : وهى التى ذكرها ابن المرتضى عن الحاكم الجشمى ، ومنها أبو الحسن قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمدانى وقد تتلمذ على يد أبى هاشم الجبائى (وهو صاحب الكتب المشهورة الباقية التى حفظت تراث المعتزلة) ، الإمام أبو عبد الله الداعى محمد بن الحسن ، والعباس الحسنى .

الطبقة الثانية عشرة : منها أبو رشيد سعيد محمد النيسابورى ، وأبو محمد عبد الله بن سعيد اللباد ، والشرىف المرتضى أبو القاسم على بن الحسين الموسوى^(١) .

(١) ابن المرتضى ، كتاب المنية والأمل ، وقد صنفه لبيان طبقاته المعتزلة .

ولقد ذكر البغدادي أن المعتزلة افترقت فيما بينها عشرين فرقة: الواصلية - العمروية - الهذيلية - النظامية - الأسوارية - المعمرية - الإسكافية - الجعفرية - البشرية - المردارية - الهشامية - الشامية - الجاحظية - الخياطية - أصحاب صالح قبة - المريسية - الشامية - الكعبية - الجبائية - البهشية المنسوبة إلى أبي هاشم الجبائي ، ولقد أضاف البغدادي فرقتان هما : الخاطبية والحمارية وعدهما من فرق الغلاة ، وأضاف فرقتا المريسية وصالح قبة في حين بحثهم ضمن فرق المرجئة (١) .



ثانيا - الأصول الخمسة :

ذكر الخياط أنه لا يستحق اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد - العدل - الوعد والوعيد - المنزلة بين المنزلتين - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - والأصول الخمسة تمثل الخط العام لفكر المعتزلة ، وهم قد اتفقوا عليها ، ولا يعنى هذا انعدام الخلاف بينهم ، فلقد كان هناك بعض الخلافات في الفروع التي أثبتت على تلك الأصول ، لكن هذه الأصول الخمسة تمثل الأساس العام لفكر المعتزلة ، وهذه الأصول لم تتكون دفعة واحدة ، بل مرت بمراحل نشأة المعتزلة وتطورها ، وأولها من الناحية التاريخية هو أصل المنزلة بين المنزلتين ، وسوف نتناول هذه الأصول كما هي مرتبة عندهم من حيث أهميتها لا من حيث بدايتها التاريخية .

وسوف نكتفي بعرض تلك الأصول دون أن نذكر كل فرقة على حدة ، حيث إن هذه الأصول كما سبق القول هي أساس فكر المعتزلة وأنهم قد بنوا عليها سائر المسائل الفرعية ، وأيضا سنورد آراء هذه الفرق من خلال عرضنا لتلك الأصول .

(أولا) أصل التوحيد :

وحدانية الله تعالى أصل من أصول الدين ، بل هو أول وأهم أصل قام

(١) البغدادي، الفرق بين الفرق ، ص ١١٤ .

عليه الإسلام ، وعندما يتمسك المعتزلة بهذا الأصل ، فهم يحاولون إقراره في مواجهة منكريه من أصحاب الديانات المخالفة للإسلام وهم في سبيل تقرير ذلك يعطون صورة لتزيه الله تعالى ووحدانيته بعيدة عن كل صور التجسيم والتشبيه ، ويقاومون تلك النزعات التي تسربت داخل البيئة الإسلامية عند بعض فرق الغلاة المنتسبة إلى الإسلام ، وإمعانا في تأكيد ذلك التزيه المطلق ، نفوا أن تكون لله تعالى صفات قديمة حتى لا تشاركه في القدم ، ولم تتوان المعتزلة في اتهام مخالفهم من الفرق الإسلامية بنقض التوحيد ، وستناول هذا كله بشيء من التفصيل :

١ - ردهم على القائلين بأكثر من إله والتشبيه والتجسيم : خاض المعتزلة معارك كلامية ومناقشات ضد القائلين بأكثر من إله والقائلين بالجسمية أو الحلول والاتحاد والذين سبق عرض آرائهم من خلال الحديث عن عوامل النشأة الخارجية لعلم الكلام ، سواء أكانوا من أصحاب الديانات الشرقية القديمة أو اليهودية والمسيحية وسوف نقتصر على رد المعتزلة لأننا سبق أن ذكرنا رأى هؤلاء المخالفين ، ونعطى نماذج لتلك الردود .

يرد النظام على القائلين بالنور والظلمة ، معتمدين على القول باستحالة صدور أخير والشر من واحد ، وذلك بأن يلزمهم القول بعدم استحالة ذلك ، فالإنسان الواحد قد يكذب في حال ويصدق في حال أخرى ، وهذا يدل على أن الفاعل الواحد قد يكون منه شيان مختلفان ، ولقد ضرب النظام أمثلة تؤكد صدور الخير والشر من واحد .

ولقد حاول النظام إبطال قول المنانية في امتزاج النور بالظلمة وأن منهما العالم ، وهما في أنفسهما وفي أعمالهما مختلفان متضادان ، فيرد عليهم أنه إذا كانا متضادان فكيف امتزجا وتداخلا واجتمعا من تلقاء أنفسهما ، وليس فوقهما قاهر يقهرهما ، ولا جامع جمعهما ومنعهما من أعمالهما إذ أن عملهما مختلفان ، وهذا يعنى أنه لا بد للمتضادان من جامع يجمعهما على ما في طبيعتهما ، وهذا دليل على أن للأشياء خالقا خلقها ومدبرا دبرها فقهرها على

ما أراد ، ودبرها على ما أحب ، وجمع منها ما أراد جمعه وفرق ما أراد
تفريقه^(١) .

ولقد نفت المعتزلة عن الله تعالى الجسمية والجوهرية والعرضية ، وما
يلحق وصف الجسمية من أوصاف كالوجود فى المكان والتحرك والذهاب
والمجئ وأيضا الجوارح والأعضاء وغير ذلك من الأوصاف، ولقد أوجز
الأشعرى مجمل عقيدة المعتزلة فذكر أنهم قالوا عن الله تعالى إنه ليس
بجسم، ولا شبح، ولا جثة، ولا صورة ، ولا لحم ، ولا دم ، ولا شخص ،
ولا جوهر ، ولا عرض ، ولا بذى لون ، ولا طعم ، ولا رائحة ، ولا
مجسة ، ولا بذى حرارة ولا رطوبة ولا يبوسة ، ولا طول ولا عرض ولا
عمق ، ولا اجتماع ولا افتراق ، ولا يتحرك ولا يسكن ، ولا يتبعض ، وليس
بذى أبعاد وأجزاء ، وجوارح وأعضاء ، وليس بذى جهات ، ولا يحيط به
مكان ، ولا يجوز عليه الحلول فى الأماكن ، ولا يجرى عليه زمان ولا
يوصف بصفات المخلوقين الدالة على حدوثهم ، ولا تجرى عليه الآفات ، ولا
تحل به العاهات ، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له «^(٢) وهذا
النص يصور بدقة نفى المعتزلة لكل صور التجسيم والتشبيه أو أى معنى
يؤدى إليهما .

ويرد المعتزلة على القائلين بالجسمية أو بمعنى يؤدى إليها ، سواء من
المخالفين للإسلام أو بعض المغالين المنتسبين للإسلام ، وتنبئى ردود المعتزلة
على أن حقيقة الجسم ومعناه وهو مؤلف ومركب ، له طول وعرض وعمق
وغير ذلك من معانى الأجسام ، مخالفة لذاته تعالى ، وتتفنى عنه تلك
الأوصاف التى هى للأجسام والجواهر .

ووصف الله تعالى بالجسم أو الجوهر لا يصح لأن ذلك يقتضى التحيز ،
إذا لابد من تحيزه ، ووجب أن لا ينفصل تحيزه عن كونه كائنا فى جهة ،

(١) الخياط ، الانتصار ، ص ٣٠ - ٣٢ ، ونجد ردود النظام تتكرر فيما بعده من
المتكلمين من كافة الاتجاهات .

(٢) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، ج ١ ص ٢٦٥ .

والكائن لا يكون كائنا في جهة إلا لمعنى محدث ، والقول بأنه تعالى جسم
يعنى أنه محدث ، والله ليس محدثا بل قديما .

وأیضا الأجسام متماثلة ، وإذا كانت متماثلة استوت في استحقاقها
للصفة الذاتية ، فلو كان الله جسما ، لكان ما عده من الأجسام قديما مثله .
وأیضا نفى كون وصفه بالعرض ، وهو ما ينفى عنه الجسمية من أحكام
التحيز ، ولو كان الله بصفة الأعراض فيجب صحة العدم عليه ، وهذا
يخرجه عن كونه قديما^(١) .

ولتأكيد المعتزلة نفى التجسيم والتشبيه أولوا الآيات القرآنية التي قد يوحى
ظاهرها بالتجسيم والتشبيه ، وتعلق بظاهرها القائلون بالتشبيه والتجسيم من
بعض الفرق المنتسبة للإسلام ، وهذه الآيات تتعلق بالصفات الخبرية التي طريق
ورودها الخبر الصادق ، وهي تعطينا أمثله للتأويل عند المعتزلة .

فالشبه التي وقعت على القائلين بالجسمية مثل قوله تعالى : ﴿الرَّحْمَنُ
عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(٢) ، والاستواء هو القيام والانتصاب وهما من
صفات الأجسام ، فيجب أن يكون الله جسما .

ويجيب المعتزلة بتأويل معنى الاستواء ، بأنه يعنى الاستيلاء والغلبة ،
ويستشهدون على ذلك بما هو مشهور في اللغة بأن معنى الاستواء الغلبة
والاستيلاء ، وإذا اعترض بأن الله مستول على العالم جملة فلم خصص
العرش ؟ يجيب المعتزلة عن ذلك : لأنه أعظم خلق الله تعالى فلهذا اختصه أو
أن معنى العرش الملك .

وأیضا تعلقهم بقوله تعالى : ﴿وَلَتُصَنَعَ عَلَيَّ عَيْنِي﴾^(٣) . فقالوا
أثبت لنفسه العين ، وذو العين لا يكون إلا جسما ، ويجيب المعتزلة بأن المراد
بالعين العلم .

(١) القاضي عبد الجبار ، المحيط بالتكليف ، ج ١ ص ١٩٨ وما بعدها وأیضا
شرح الأصول الخمسة ، ص ٢١٦ وما بعدها . (٢) طه : ٥ .
(٣) طه : ٣٩ .

وأيضاً تعلقهم بقوله تعالى : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ (١) .
فأثبت لنفسه وجها ، وذو الوجه لا يكون إلا جسماً ، وترى المعتزلة أن المراد
بالوجه الذات والنفس ، فكل شيء هالك إلا ذاته .

وأيضاً تعلقهم بقوله تعالى : ﴿ لَمَّا خَلَقْتُ يَدَيَّ ﴾ (٢) فيه إثبات اليد
وذو اليد لا يكون إلا جسماً ، وترى المعتزلة أن اليد تعنى القوة (٣) .

وغير ذلك من الآيات التي أوردها المتعلقون بالجسمية ، وقام المعتزلة
بالرد عليها وتأويلها بما يتفق مع نفى الجسمية والتشبيه وأنه تعالى ليس كمثله
شيء .

ونفى المعتزلة الجهة عن الله سبحانه ، وذلك لأن إثبات الجهة إثبات
للجسمية والمكانية ، وقال بعضهم كالقوطين والجيبائى بأن الله لا فى مكان ،
وقال غيرهم من المعتزلة ومنهم الكعبي أنه فى كل مكان بمعنى حافظ له ومدبر
له ، ولقد اتهم ابن حزم القائلين من المعتزلة بأنه فى كل مكان بالقول
بالحللول ، فقال : لو كان الله تعالى فى مكان لكان إما جسماً أو عرضاً ،
ولكان المكان محيطاً به من جهة أو من جهات وهذا منتف عنه تعالى لأنه هو
المحيط (٤) .

ويبدو أن ابن حزم يطبق شروط المكان على قول المعتزلة ، وهو لا يعدو
أن يكون إلا مجرد اتهام ، فهم لا يقولون بالوجود الحسى فى المكان ، وهذا
المعنى لم يتطرق إلى ذهنهم مطلقاً ، بل نفوه بشدة ، وإنما قالوا بمعنى أنه عالم
بكل الأمكنة لا يعزب عن علمه شيء فى الأرض ولا فى السماء ، علاوة على
نفيتهم للحلول كما سوف نرى فى موقفهم من رأى النصارى ، وكذلك قول
البغدادى يفسر كلام المعتزلة على أساس الوجود الحسى فى المكان .

(١) القصص : ٨٨ . (٢) سورة ص : ٧٥ .

(٣) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٢٦ - ٢٣٠ .

(٤) ابن حزم ، الفصل فى الملل والنحل ، ج ١ ص ٨٣ ، والبغدادى ، أصول

الدين ، ص ٧٨ .

وأیضا نرى نفس الاتهام يتكرر عند المحدثین ، فلقد ذهب زهدى جارالله إلى أن المعتزلة قد أخطأت فى القول بأن الله تعالى فى كل مكان من الوجهة الفلسفية ، لأنه كيف يمكن للانهاية أن تحل فى المكان المتناهى^(١) ، وهو أيضا يفسر رأى المعتزلة على أنه الحلول فى المكان ، وهو بعيد عن رأى المعتزلة التى تفسره بمعنى العلم بكل الأمكنة والتدبير لها ، ولا يضير العلم الإلهى العلم بالمتناهى لأنه علم يشمل المتناهى واللامتناهى ، ولا يستلزم العلم الإلهى الحلول فى المكان لأن طبيعة العلم الإلهى مغايرة للعلم الإنسانى ، فهو لا يستقى علمه تعالى من المعلومات ، بل العلم صفة له أزلية ولا علاقة له بالمعلومات الحادثة فهو ليس علما انفعاليا ، ويمكن القول بأن علم الله بالأمكنة لا يستلزم وجوده بالأمكنة قياسا على أزلية العلم الإلهى وحدوث المعلومات ، وأزلية العلم الإلهى لا تستلزم أزلية المعلومات .

وينفى المعتزلة قول النصارى بالتثليث والاتحاد ، ويتهمونهم بالقول باكثر من إله ، وأن القول بالتثليث أو الاتحاد ينقض التوحيد ، ويبنى المعتزلة موقفهم من معارضة النصارى على أساس إبطال التثليث والاتحاد .

أما عن التثليث فيرد المعتزلة بأن القول إن الله تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم فيه مناقضة ظاهرة ، لأن قولنا فى الشئ أنه واحد يقتضى أنه فى الوجه الذى صار واحدا لا يتجزأ ولا يتبعض ، وقولنا ثلاثة أنه متجزئ ، وإذا قلت إنه واحد ثلاثة أقانيم كان فى التناقض بمنزلة أن يقال : إنه موجود ومعدوم أو قديم ومحدث فى وقت واحد^(٢) .

أى أن هذا القول يؤدى إلى التناقض ، ويؤدى إلى القول بأن الأشياء متفقة ومختلفة فى وقت واحد ، وهذا مستحيل^(٣) .

ولو كانت الأقانيم الثلاثة قديمة لتماثلت فى القدم ، واستحال أن يختص

(١) زهدى جار الله ، المعتزلة ، ص ٨٤

(٢) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٦٢

(٣) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، ج ٥ ص ٨٩

القديم لذاته بما يفارق به الآخر ، وهذا يبطل قولهم ، لأن الأقانيم إذا كانت قديمة ، فيجب أن لا يصح أن يختص الأب بما يستحيل على الابن والروح ، ولا يصح اختصاصهما بما يستحيل عليه ولا اختصاص كل واحد منهما بما يستحيل على الآخر ، وهذا يوجب كون الابن أبا وكون الأب ابنا وكون الأب روحا والروح أبا .

وعلى هذا يلزم المعتزلة القائلين بثلاثة أقانيم بأن كل واحد من الأقانيم إله ، لأنه إذا كان الابن والروح مشاركين للأب في القدم فما أوجب كونه إلهًا يوجب كونهما إلهين^(١) .

وإذا قالت النصارى نحن لا نثبت ثلاثة آلهة ، إنما هي أقانيم ثلاثة وجوهر واحد في الحقيقة ، فإن المعتزلة يردون بأن المعنى لقولهم هذا يؤدي إلى إثبات ثلاث ذوات ولا عبرة باللفظ ، والوجه في إفساد المذهب هو المعنى وليس العبارة عنه ، باختلاف العبارات عن المذهب ، أو اختلاف العبارات بحسب اللغات لا يؤثر في معنى المذهب وكونه فاسدا ، ولا تتغير حال المذهب بتغير العبارات عنه^(٢) .

والمعتزلة يقولون أيضا إنه لا يصح أن نطلق لفظ الجوهر على الله ، وذلك لأن الله تعالى ليس جوهرًا ، إذا لو كان جوهرًا لكان محدثًا ولاقتضى ذلك تحيزه ، وهى صفات منفية عنه تعالى .

ويحاول المعتزلة أن يلزموا النصارى فساد قولهم إنه تعالى جوهر واحد ذو ثلاثة أقانيم ، فيذكروا احتمالات ذلك القول ، فلا يخلو الإله من أن يكون هو الجوهر دون الأقانيم أو الأقانيم دون الجوهر ، أو هما معا ، فإن كان هو الجوهر - وعندهم أن الجوهر غير الأقانيم - لزمهم إخراج الأب والابن والروح من الإلهية ، فإن قالوا إن الإله هو الأقانيم دون الجوهر ، لزمهم أن الجوهر القديم ليس بإله ، وهذا ترك قولهم ، لأنهم يقولون إن الإله جوهر ذو ثلاثة أقانيم ، فإن قالوا إن الإله هو هما لزمهم القول بأن الأب والابن والروح ليس

(١) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، ج ٥ ص ٨٧ .

(٢) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، ج ٥ ص ٨٨ .

بالله ، ومن عبد ذلك ، لم يعبد إلهاً ، ومن كفر به لم يكفر بالإله ، وإن قالوا : إن الإله هو الجوهر الذى هو ذو أقانيم ثلاثة ، قيل لهم : فيجب أن يكون قولكم إن الإله هو الأب والابن وروح القدس غلط ، لأن هذه أمور مضافة إلى الإله لا أنها إله (١) .

وهذا الاحتمال الأخير يجعل الأقانيم الثلاثة صفات ، ولو قال النصارى أنها صفات ، لتعددت الأقانيم بتعدد الصفات ، ولم تعد ثلاثة فقط ، بل تزداد عددها بزيادة الصفات (٢) .

أما عن الاتحاد فيبطل المعتزلة القائلين به من النصارى ، سواء اتحاد من جهة المشيئة أى اتحاد إرادة الله وإرادة المسيح ، كما قالت النسطورية ، أو اتحاد من جهة لذات ، أى حلول اللاهوت فى الناسوت وصاروا ذاتاً واحدة .

ويرد المعتزلة على القائلين بالاتحاد من جهة الإرادة ، من حيث أن لا يخلو إما أن تريدوا به أنه تعالى يريد بإرادة المسيح ، وأن المسيح يريد بإرادة الله تعالى اوجوده لا فى محل ، أو تريدوا به أنهما لا يختلفان فى الإرادة ، بل لا يريد أحدهما إلا ما يريد صاحبه ، وهذه الوجوه فاسدة ، أما الأول فلأنه تعالى لو جاز أن يريد بإرادة المسيح مع أنها موجوده فى قلبه لجاز أن يريد بإرادة موجودة فى قلب غيره من الأنبياء ، وذلك يخرج المسيح من أن يكون له ميزة الاتحاد والنبوة - أما الثانى فلأن الإرادة لا توجب للغير حالاً إلا إذا اختصت به غاية الاختصاص ، والاختصاص بالمسيح هو بطريقة الحلول ، حتى يستحيل أن يريد بإرادة فى قلب غيره لا لوجه سوى أنها لم تحله ، فكيف يريد بالإرادة الموجودة لا فى محل ولا اختصاص لها به ، أى أن الاتحاد يفقد الاختصاص الذى هو معنى الإرادة ، وبذا تنتفى الإرادة حيث لا اختصاص - أما الثالث فلأن القديم تعالى قد يريد ما لا يعلم المسيح ، وكذلك المسيح قد يريد ما لا يره الله تعالى ، أى احتمال اختلاف الإرادة بينهما .

أما القائلين بالاتحاد من جهة الذات ، فإن المعتزلة يردون عليهم بأن الأمر لا يخلو ، إما أن يراد به أن ذات الله تعالى وذات المسيح صاروا ذاتاً واحدة ، أو

(١) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، ج ٥ ص ٩٧

(٢) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٩٣

يراد به أنهما تجاوزا فحصل بينهما الاتحاد من طريق المجاورة ، أو يراد به أنه تعالى حل بالمسيح ، فاتحد به على هذا السبيل والأقسام كلها باطلة ، أما الأول فلأن الشيتين لو صارا شيئا واحدا للزم خروج الذات عن صفتها الذاتية ، أو حصول الذات الواحدة على صفتين للتنفس وذلك مستحيل ، وهذا الرد يقوم على انفراد الذات بالقدم ولو اتحدت بذات أخرى لشاركتها في القدم ، وأما الثاني أن المجاورة تصح على الجواهر لأنها متحيزة ، والتحيز مستحيل على الله تعالى ، على أن المجاورة لا تقتضى الاتحاد ، فالجوهران على تجاوزهما لا يخرجان عن أن يكونا جوهرين ولا يصيران جوهرًا واحدًا .

والحلول يقتضى التحيز والله تعالى يستحيل عليه ذلك لأنه يترتب عليه أنه حادث ، وخلاصة القول إن الذى يبطل القول بالاتحاد أو الحلول فى رأى المعتزلة هو أنه كيف يحل القديم اللامتناهى . فى الحادث المتناهى ، ولو حل فيه لكان حادثا مثله (١) .

ولقد ذكر المعتزلة فى ردهم لإبطال قول الثنوية والنصارى دليل التمانع المشهور عند المتكلمين ، وهذا الدليل يقوم على أنه لو كانا إلهين لاختلغا فى الإرادة ، فلو أراد أحدهما تحريك جسم والآخر تسكينه ، لكان لا يخلو ، إما أن يحصل مرادهما ، وذلك يؤدى إلى اجتماع الضدين ، أو لا يحصل مرادهما ، وذلك يقدر فى كون أحدهما إلهًا ، أو يحصل مراد أحدهما دون الآخر ، فمن حصل مراده فهو الإله (٢) .

هكذا حاول المعتزلة الرد على الذين ينتقصون من الكمال الإلهى ، ويشوهون فكرة التنزيه المطلق ، من أصحاب الديانات المخالفة للإسلام ، وخوفا من مشابهة أى فكرة عند الفرق الإسلامية لهذه الأفكار الأجنبية ، قاوم المعتزلة رأى مخالفينهم فى إثبات صفات لله تعالى قديمة .

(١) انظر : القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ص ٢٩٥ - ٢٩٧ ، وأيضاً د . سامى نصر ، نماذج من الحكمة الدينية عند المسلمين ، ص ٣٧٦ .
(٢) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٧٨ ، ولقد وجه نقد لهذا الدليل من الفلاسفة والمتكلمين .

٢ - نفى قدم صفاته تعالى : بادئ ذى بدء نذكر معنى الصفة عند المعتزلة ، يذكر الاسفراينى أن الصفة عند المعتزلة هى وصف الواصف، ولم يكن فى الأزل واصف، والاسم عندهم التسمية ولم يكن فى الأزل مسمى (١) . ومعنى هذ أن الصفة هى مجرد قول نطقه للدلالة على الموصوف ، وليس لها معنى ثابت حقيقى ، وليس لها وجود فعلى - ومن منطلق فهمهم لمعنى الصفة كان رأيهم فى نفى الصفات ولقد بدأ بحث المعتزلة للصفات على يد واصل بن عطاء ، ولكن مقالة واصل - فيما يقول الشهرستانى - لم تكن ناضجة فلم تزد عن القول باستحالة وجود إلهين قديمين أزليين ، وأن من أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين (٢) .

وبعد ذلك توسع المعتزلة فى البحث فى الصفات على يد العلاف ومن جاء بعده ، وذلك نتيجة تطور البحث فى الدراسات الكلامية واتصالها بالفلسفة .

والمعتزلة يقولون بنفى وجود صفات قديمة لله تعالى ، لأن إثبات الصفات القديمة له . هو إيجاد قدماء مع الله ، فالعلاف يقول إن علم البارئ سبحانه هو هو ، وكذلك قدرته وسمعه وبصره وحكمته ، وكذلك القول فى سائر صفاته ، وألزمه الأشعرى القول بأن الله علم وقدره وحياة ، وحاول أن يربط بين قول العلاف وبين أرسطاطاليس وأنه أخذ عنه ، وذلك لأن أرسطاطاليس قال فى بعض كتبه : أن البارئ علم كله ، قدرة كله ، حياة كله، سمع كله ، بصر كله ، محسن اللفظ عند نفسه وقال علمه هو هو ، وقدرته هى هو (٣) .

ويرد الخياط على دعوى الأشعرى مبينا حقيقة رأى العلاف ، فيذكر أن العلاف قد رأى فساد القول بأن الله عالم بعلم قديم ، والقول بأنه تعالى عالم

(١) الاسفراينى ، التبصير فى الدين ، ص ٣٧ .

(٢) الشهرستانى ، الملل والنحل ، ج ١ ص ٥٧ .

(٣) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ص ١٧٨ وأيضا تردد الاتهام عند

المحدثين - اظر فى ذلك : Tritton The Muslim Theology , p . 88 .

وأيضا : Majid Fakhry ; A history of Islamic Philosophy ; p . 13 .

بعلم محدث ، وصح عنده أن الله عالم فى الحقيقة ، فقال بأن الله عالم بنفسه ، ومن الخطأ أن يقال إن رأى العلاف أن الله علم وقدرة ، ويستدل على ذلك بأن أهل التوحيد جميعا يقولون إن وجه الله هو الله ، لأن الله قد ذكر الوجه فى كتابه فقال : ﴿ إِنَّمَا نَطْعُمُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ ﴾ (١) . وقد فسد أن يكون لله وجه هو بعضه أو وجه صفة له قديم معه - جل الله تعالى عن ذلك - فلم يبق إلا أن يكون وجهه هو - فكذلك القول إن علم الله هو الله ، كما يقال إن وجه الله هو الله (٢) .

ويؤكد المعتزلة أن قول العلاف معناه أن الله يستحق الصفات لذاته ، فهو عالم بذاته ، وهذا هو مقصوده . وإن كان قد أخطأ فى اللفظ ولم تواته العبارة ، ويذكر ذلك القاضى عبد الجبار فيقول إن ما أراده العلاف هو ما ذكره الشيخ أبو على الجبائى ، إلا أنه لم تخلص له العبارة ، ويؤكد ذلك أيضا بالقول بأن أحدا لم يقل بأن العلم هو ذات الله حتى القائلين من خصوم المعتزلة أن الله عالم بعلم ، لا يقولون إن ذلك العلم هو ذاته تعالى (٣) .

ويؤكد هذا مقصود العلاف بأن الصفات ليست مغايرة للذات لا أن ذاته علما ، وبذا يخلص من اتهام الأشعرى ، على أن مفهوم المحرك الأول عن أرسطو مخالف تماما لمفهوم الله تعالى عند المعتزلة وغيرهم من المسلمين ، وهذه المخالفة واضحة وبيّنة ، ولعل أوضحها فاعلية الله تعالى فى الكون وخلقه له وعنايته به عند المسلمين ، وانفصاله عنه وتفكيره فى نفسه عند أرسطو (٤) .

وعند النظام تعنى الصفات نفى الأضداد ، فقال : إن قولى عالم قادر سميع بصير إنما هو إيجاب التسمية ونفى المضاد ، ويعد قول النظام إمعانا فى نفى وجود صفات قديمة .

وقال أبو على الجبائى : إن الله يستحق الصفات لذاته فكونه قادرا عالما حيا موجودا لذاته .

(١) الإنسان : ٩ . (٢) الحياط ، الانتصار ، ص ٧٥ - ٧٦ .

(٣) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ١٨٢ ، ١٨٣ .

(٤) أرسطو ، مقالة اللام منشورة فى كتاب أرسطو عند العرب ، ص ٥ ، ٦ نشره

الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى .

وقال أبو هاشم الجبائي : إن الله يستحق الصفات لما هو عليه في ذاته ،
فالله عالم لكونه على حال ، قادر لكونه على حال ، وقال بأن الأحوال لا
موجودة ولا معدومة (١) .

ومن هذه الأقوال والتفسيرات لمعنى الصفات ونسبتها إلى الله تعالى
يتضح لنا موقف المعتزلة وأنهم ينفون وجود صفات قديمة لله تعالى ، لأنهم
ظنوا أن إثبات الصفات القديمة لله تعالى هو إثبات لوجود قدماء مع الله ، وهذا
ينقض التوحيد ويؤدي إلى تعدد القدماء ويؤدي إلى التجسيم والتشبيه ، لذا ألح
المعتزلة على نفى وجود صفات قديمة على اختلاف عباراتهم عن ذلك .

ويقسم المعتزلة صفات الله تعالى إلى صفات ذاتية وصفات فعلية ،
فالصفات الذاتية هي التي لا تنفك عن الذات ولا يمكن تصور الذات بدونها ،
ولا تحمل الخلاف أي لا يمكن أن يوصف الله بضمها ، وهذه الصفات هي
العلم والقدرة والحياة ، أما صفة سميع وبصير فإن فيهما خلاف بين شيوخ
المعتزلة البصريين والبغداديين ، ويقول القاضي عبد الجبار : « فعند شيوخنا
البصريين أن الله تعالى سميع بصير مدرك للمدركات ، وأن كونه مدركا صفة
رائدة على كونه حيا ، أما عند شيوخنا البغداديين هو أنه تعالى مدرك للمدركات
على معنى أنه عالم بها وليس له بكونه مدركا صفة رائدة على كونه حيا » .

أما الصفات الفعلية فهي التي تحدث اختلاف الحال والشخص ، نحو
القول يرزق فلانا ويرحم في حال ولا يرحم في حال ، وكذلك كل ما يقع
عليه القدرة ، وهي صفات تشتق من أفعاله تعالى نحو الرحمة والرزق والكلام ،
فهي تتعلق بأفعاله تعالى ومشتقة منها (٢) .

أما عن علاقة الصفات بالذات ، فالمعتزلة كما سبق القول لا يرون وجودا
حقيقيا للصفات عن الذات ، فهي عين الذات ، وليست شيئا آخر سوى الذات .

(١) الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ص ١٧٧ وما بعدها ، البغدادى ،
أصول الدين ، ص ٩٢ ، والقاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ١٨٢ -
١٨٣ ، والشهرستاني ، نهاية الاقدام ، ص ١٨٠ .

(٢) الماتريدى ، التوحيد ، ص ٥٥ ، والأشعري ، مقالات الإسلاميين ج ١
ص ٢٦٣ ، والقاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ١٦٨ .

٣ - تفصيل الصفات : يذكر الأشعري في عرضه لمجمل عقيدة المعتزلة ، أنهم يقولون : إن الله تعالى لم يزل أزلا أولا سابقا للمحدثات ، موجودا قبل المخلوقات ولم يزل عالما قادرا حيا ، لا كالعلماء القادرين الأحياء ، لا تراه العيون ولا تدركه الأبصار ، ولا تحيط به الأوهام ، ولا يسمع بالأسماع^(١) وسنشرح صفاته تعالى فيما يلي :

القدم : وينفرد الله تعالى بأنه قديم ، والقدم هو ما لا أول لوجوده ، والدليل على كونه قديما هو أنه تعالى لو لم يكن قديما لكان محدثا ، لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين ، ولو كان القديم تعالى محدثا لاحتاج إلى محدث ، وهكذا إلى ما لا نهاية ، وعلى هذا فلا بد من أن تنتهي إلى القول بصانع قديم لا أول له ، لأن من كان وجوده متوقف على وجود ما لا انقطاع له ولا تناهى لم يصح وجوده ، وأيضا لو كان محدثا لم يصح منه فعل الجسم ، فيجب أن يكون قديما^(٢) .

القدرة : إن أول ما يجب معرفته من صفاته تعالى هو أنه قادر ، وما عدا ذلك من الصفات يترتب على إثبات تلك الصفة ، والدليل على كونه قادرا هو أن الله قد صح منه الفعل ، وصحة الفعل تدل على كونه قادرا ، والدليل على صحة وقوع الفعل منه تعالى هو خلقه للعالم من أجسام وأعراض ، وصحة الفعل تدل على كونه قادرا .

والله تعالى قادر فيما لم يزل ، لأنه لو لم يكن قادرا فيما لم يزل ، ثم حصل قادرا بعد أن لم يكن ، لوجب أن يكون قادرا بقدرة محدثة متجددة ، وأيضا هو قادر فيما لم يزل لأنه يستحق هذه الصفة لنفسه ، والموصوف بصفة من صفات النفس ، لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال ، ويؤكد القاضي عبد الجبار على القول بأنه تعالى قادر لنفسه وليس قادرا بقدرة ، وذلك لصحة الاختراع منه تعالى ، وعدم تناهى مقدوره في الجنس والعدد ،

(١) الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ج ١ ص ٢٣٥ .

(٢) القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ص ١٨٣ - ١٨٤ .

واستحالة انزع عليه ، أما القادر بقدرته فإنه يتعذر عليه الاختراع ، ويصح عليه المنع ، وأنه قد يقدر القادر على الشيء وهو محتاج في نفسه إلى أمر متى كان معدوما لم يصح منه إيجاده مع ثبوت القدرة عليه (١) .

العم : يبنى المعتزلة دلائلهم على أن الله عالم ، على أساس أنه تعالى قد صح منه الفعل المحكم ، وأن صحة الفعل المحكم دلالة على كونه عالما - والدليل على صحة وقوع الفعل المحكم منه هو خلقه تعالى للحيوانات على ما فيها من عجائب ، والأفلاك وتركيبها ، وتسخير انرياح ، والنظام السائد في العالم .

ولا يتقص من هذا الفعل المحكم للعالم وجود صور قبيحة فيه ، وذلك لأن الله تعالى خلقها لتكون لنا لطفًا في أداء الواجبات ، فالله قد أنعم علينا بالنعم وأرجب الشكر عليها ، ولا بد من أن يفعل بنا ما نكون عنده أقرب إلى أداء الشكر عليها ، فقد خلق هذه الصور غير تامة ليدعونا إلى الشكر على النعم ، فلو رأى أحدنا صورة قبيحة ، كان أقرب إلى أداء الشكر الواجب على تحسين صورته .

والله تعالى عالم فيما لا يزال ، ولا يجوز خروجه عن هذه الصفة بجهل أو سهو : والدليل على ذلك هو أنه يستحق هذه الصفة لذاته ، والموصوف بصفة من صفات الذات لا يصح خروجه عنها بحال من الأحوال .

والله تعالى عالم بجميع المعلومات على الوجه الذي يصح أن تعلم عليها ، والدليل على ذلك هو أن المعلومات غير مقصورة على بعض العالمين دون بعض ، فما من معلوم يصح أن يعلمه عالم إلا ويصح أن يعلمه سائر العالمين ، فيجب في التقديم أن يعلم جميع المعلومات التي يصح أن تعلم عليها ، وإذا صح ذلك وجب ، لأن صفة الذات إذا صحت وجبت .

وعلمه تعالى لا يتعلق بزمان فهو يعلم أزلا بما سيكون ، وبما قد كان وبما

(١) القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ١٥١ - ١٥٦ . والمحيط بالتكليف ، ج ١ ص ١١٠ .

هو كائن ، ولا يتعلق العلم بالمعلوم على وجه يتطرق إليه الزمان الماضي والمستقبل والحاضر ، فالعلم الإلهي ليس زمانيا يتغير بتغير الحوادث^(١) .

ويعارض المعتزلة القول بأن الله عالم بعلم قياساً على الشاهد ، كما تقول الأشاعرة بأن الواحد منا يكون عالماً بعلم ، ويرد المعتزلة بأن ذلك القياس فاسد ، وذلك لمغايرة صفات الله واستحقاقه لها عن صفات العبد واستحقاقه لها ، وعلى هذا فلا يجوز قياس الغائب على الشاهد ، لمغايرة الغائب للشاهد ، وذلك لأنه يجوز في الواحد منا أن يكون عالماً وأن لا يكون عالماً . وأيضاً تحدث الصفات فينا بعد أن لم تكن ، وهذان منفيان عن الله تعالى ، لذا لا يجوز القول إنه تعالى عالم بعلم ، قياساً على القول بأن الواحد منا عالم بعلم ، على أن القول إن الواحد منا عالم بعلم لا يسلم به المعتزلة^(٢) .

الحياة : يرى المعتزلة أن صفة الحياة هي الأصل في صحة الصفات المتعاقبة ، فكونه تعالى عالم قادر ، فلا بد أن يستلزم ذلك كونه حياً ، وفي الشاهد لا يصح أن يعلم أو يقدر إلا من كان حياً ، فكذلك في الغائب .

والله تعالى حي بذاته ، وهو بخلاف المخلوق الذي هو حي بحياة ، والله تعالى مغاير بذاته وصفاته للمخلوقين ، فهو حي بذاته ، لأنه لو كان حياً بحياة مثل أحدنا لاحتاجت الحياة إلى محل مخصوص ، والمحل المخصوص لا بد أن يكون جسماً ، وتلك حياة المخلوقين أما الله تعالى فهو حي بذاته لا بحياة .

والله تعالى كان حياً فيما لم يزل ، ويكون حياً فيما لا يزال ، ولا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال ، ولا بموت ، ولا بما يجري مجرى ذلك ، والدليل على ذلك أنه ليس حياً بحياة محدثة ، وأنه يستحق صفة الحياة لذاته ، والموصوف بصفة من صفات الذات لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال^(٣) .

(١) القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ١٥٦ - ١٦٠ .

(٢) القاضي عبد الجبار ، المحيط بالتكليف ، ج ١ ص ١٨٧ .

(٣) القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ١٦١ - ١٦٧ .

هذه هي الصفات الذاتية الأزلية ، ومن الواضح أن المعتزلة لا ينكرون أزلية هذه الصفات إذا كان المقصود بها عين الذات : ولكنهم أنكروا أن تكون هذه الصفات أشياء أو ذوات قديمة ، وهذا يؤدي إلى تعدد القدماء .

الإرادة : تتصل الإرادة بالفعل عند المعتزلة ، لذا فهي من صفات الأفعال ، ويدللون على أن الله تعالى مريد ، من حيث صح كونه فاعلا ، وأن يكون لفعله وجه دون وجه ، ولا يكون كذلك إلا ممن كان مريدا ، أي أن الإرادة هي تخصيص وقت حدوث الفعل^(١) .

وإرادته تعالى ليست أزلية ، ويقول القاضي عبد الجبار معبرا عن رأى المعتزلة « واعلم أنه (أى الله تعالى) مريد عندنا بإرادة محدثة موجودة لا فى محل »^(٢) .

وحدوث الإرادة لا يعنى تغيرا فى ذات الله تعالى ، لأن المعتزلة تقول فى ردها على اتهام الأشاعرة لها بذلك ، بأن التغير فائدته التغير ، وذلك بأن يصير الشيء غيرا لما كان ، وقد يستعمل لفظ التغير فى المحل إذا حدث فيه معنى لم يكن من قبل ، كما يقال فى النطفة بأنها صارت علقة بحدوث معان مخصوصة فيها ، أما حصول صفة للذات بعد أن لم تكن فلا يستعمل فيه لفظ التغير ، أى لفظ التغير لا يصح القول به فى الإرادة ، وذلك لأنه لم يكن كارها ثم أراد ، أو كره بعد الإرادة ، ويستحيل أن يريد الله شيئا ما لم يكن مريدا له ، فالإرادة موجودة ابتداء لم تسبقها الكراهية ، لذا لا يجوز القول بالتغير لأنها حادثة^(٣) .

وسوف نعود للحديث عن الإرادة عند عرض أصل العدل ، لأن موضوع الإرادة يتصل بموضوع خلق الأفعال .

الكلام الإلهى ومشكلة خلق القرآن : أولى المعتزلة مشكلة الكلام الإلهى

(١) القاضي عبد الجبار ، المحيط بالتكليف ، ج ١ ص ١٥١ .

(٢) القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٤٠ .

(٣) القاضي عبد الجبار ، المحيط بالتكليف ، ص ١٥١ - ١٥٢ .

وخلق القرآن عناية خاصة ، رغم أنها لا تعدو إلا أن تكون ضمن مشكلة الصفات والتي نفوا قدمها ، ولقد كان السبب في ذلك ، هو خوفهم من أن القول بقدم الكلام الإلهي والقرآن كلام الله فهو قديم ، أن يشبه قول النصارى في قدم المسيح وألوهيته وهو كلمة الله ، لذا اهتم المعتزلة بهذه المشكلة اهتماما خاصا ، وأخذت طابعا سياسيا حين أوعز أحمد بن داود وثمامة بن الأشرس إلى الخليفة المأمون بأن يجعل القول بخلق القرآن عقيدة رسمية للدولة يتتبع كل معارض لها بالقتل والحبس والجلد وقطع الأرزاق ، ومحنة الإمام أحمد بن حنبل في ذلك مشهورة ، ورأوا أن القول بقدم القرآن وأنه غير مخلوق فيه أيضا مساواة بين الله تعالى ، وبين ما أنزل من الكلام ، وهذا هو الشرك والتشبيه بعينهما ، وربما تعكس هذه المخاوف والاحتمالات التي أوردها المعتزلة حرصهم على التنزيه المطلق لله تعالى^(١) وسنعرض لهذه المشكلة بشيء من التفصيل لأنها نالت اهتمام المعتزلة .

لا خلاف بين المعتزلة وخصومهم من الفرق الإسلامية على أن الله تعالى متكلم وأن له كلام وأن القرآن كلامه ، لكن الخلاف حول معنى الكلام وحقيقة المتكلم وهل القرآن مخلوق أم غير مخلوق ؟ وسنذكر رأى المعتزلة في ذلك ، أما خصومهم فسنذكر رأيهم عند الحديث عن الأشعرية .

يذكر القاضي عبد الجبار حد الكلام بأنه ما حصل فيه نظام مخصوص من هذه الحروف المعقولة ، وحصل في حرفين أو حروف ، فما اختص بذلك وجب كونه كلاما ، وما فارقه لم يجب كونه كلاما^(٢) ، وهذا هو حد الكلام المشاهد ، ولا يوجد كلام من غير جنس كلامنا ، في حين يثبت الأشاعرة معنى آخر للكلام هو الكلام النفسى وسوف نشرحه عند ذكر رأى الأشاعرة ، لكن المعتزلة تنفى بأن الكلام معنى قائم في النفس ، لأن ادعاء وإثبات معنى لا سبيل إلى معرفته باضطرار أو دليل يجب نفيه ، وإثبات الكلام النفسى عارى

(١) د. أحمد صبحي، في علم الكلام ، ص ١٣٨ وما بعدها ، زهدى جبار الله ،

المعتزلة ، ص ٧٨ - البير نصرى ، أهم الفرق الإسلامية السياسية والكلامية ، ص ٥٢ .

(٢) القاضي عبد الجبار ، المغنى ، ج ٧ ص ٦ .

من الاضطراب والدليل ، وأيضا استحالة وجود الكلام المعقول عاريا من الأصوات المقطعة واستحالة وجود الأصوات المقطعة عارية عن الكلام ، لذا لا يجب القول بوجود نوع من الكلام بدون أصوات^(١) .

والواقع أن الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة هو أن ما تثبته المعتزلة من الكلام يثبت الأشاعرة، أما ما يثبت الأشاعرة من نوع الكلام النفس لا تثبته المعتزلة^(٢) .

وإذا كان الكلام يكون من حروف وأصوات مقطعة فلا بد من محل يحدث فيه الكلام ، لأن حكم الكلام حكم سائر المدركات ، في أنه يوجد في المحل ويستحيل وجوده لا في محل^(٣)، وهو حادث في جسم من الأجسام^(٤) . وحقيقة المتكلم هو من فعل الكلام ، ووجد منه الكلام بحسب قصده وإرادته ودواعيه ، والله تعالى متكلم لأنه فعل الكلام وصار به متكلمًا ، وذلك للعلم بوجود الكلام من جهته فهو فعله^(٥) .

وعلى هذا فالكلام من الصفات الفعلية المشتقة من الأفعال ، لأن المتكلم من فعل الكلام ، لا من قام به الكلام كما ذهب الأشاعرة ، لأنه لو كان المتكلم من قام به الكلام ، لوجب أن يكون كلامه إما قديما وإما حادثا ، وإن كان قديما ففيه إثبات لقديمين^(٦) وهذا أساس رفض المعتزلة للقول بأنه يجوز أن يكون تعالى متكلمًا لنفسه ، أو لمعنى قائم بنفسه ، ويرون أن كلامه تعالى حادثا .

ووفقا لهذه المعانى التى قال بها المعتزلة لحقيقة الكلام والمتكلم ، فإن كلامه تعالى ليس قديما ، وأن القرآن مخلوق ، ولقد أورد المعتزلة أدلة كثيرة على حدوث كلامه تعالى ، نورد نماذج منها فيما يلى :

(١) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، ج ٧ ص ١٥ ، ٢١ .

(٢) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ٢٨٩ .

(٣) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، ج ٧ ص ٢٦ .

(٤) البغدادى ، أصول الدين ، ص ١٠٦ .

(٥) القاضى عبد الجبار ، المغنى ج ٧ ص ٤٨ - ٦١ .

(٦) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ٢٨٠ .

١ - أنه لو كان الكلام أزليا فلا بد من أن يصادف مأمورا مخاطبا في الأزل ، والكلام من غير مخاطب سفه يتعالى الله عن ذلك .

٢ - اختلاف خطاب الله تعالى للأنبياء ، فخطابه لموسى عليه السلام غير خطابه للنبي ﷺ ، ومنهاجه مع الرسلين مختلف ، ويستحيل أن يكون معنى واحد في نفسه كلامه مع شخص على معان ومناهج وكلامه مع شخص آخر على معان ومناهج آخر ثم يكون الكلامان شيئا واحدا ومعنى واحدا (١) ، وهنا ينفي المعتزلة أن يكون الكلام صفة لأنه لو كان صفة لكان كلامه واحدا ، ولاستحال مع وحدته أن يحوى حقائق مختلفة ، لذا لا بد أن يكون فعلا حادثا .

٣ - تحدى الله للعرب بالقرآن يدل على حدوثه ، لأن التحدى بالقديم مستحيل .

٤ - القرآن غير الله لأنه يختص بصفات الحدوث التي تستحيل على الله تعالى ، فهو متجزئ متبعض ، له ثلث وربيع ، مفصل ومحكم .

٥ - لو كان قديما لوجب كونه مثل الله تعالى ، لاشتراكه في صفة القدم الذاتية ، وما خالف الله في بعض صفاته الذاتية يجب استحالة كونه قديما (٢) .

٦ - ربط المعتزلة بين مشكلة خلق القرآن ومشكلة اللغة ، وهل هي توقيفية أى أن الله هو الواضع لها ، أم اتفاقية أى أن العقلاء من الناس هم الذين وضعوها ، والمعتزلة يقولون بأن اللغة اتفاقية ، وكون اللغة اتفاقية يقتضى ذلك حدوث كلام الله تعالى ، لأنه لا بد أن تكون لغة متقدمة يتفق على وضعها العقلاء ، ثم يوجه الله تعالى كلامه بها للمخاطبين المكلفين ، لأن فائدة الكلام لا ترجع إليه تعالى ، بل ترجع إلى غيره من المكلفين ، وهذا يعنى أنه لا بد من تقدم مواضعة يرتب كلامه تعالى عليها ، ليصح أن يستدل على مراده بكلامه ، وتتم الفائدة للمكلف (٣) .

٧ - الاستدلال بآيات من القرآن الكريم على حدوث كلامه تعالى وأن

(١) الشهرستاني ، نهاية الاقدام ، ص ٢٩٠ - ٣٠١ .

(٢) القاضي عبد الجبار ، المغنى ، ج ٧ ص ٨٠ - ٨٦ .

(٣) القاضي عبد الجبار ، المغنى ، ج ٧ ص ١٨٢ - ١٨٤ ، ويبدو في هذا

مواطن الابتكار لدى المعتزلة وتناولهم لمشكلات تصلح للبحث في فلسفة اللغة .

القرآن مخلوق، أن الله تعالى ذكر في كتابه بعد أن بين أن الذكر هو القرآن ما يدل على حدوثه بقوله تعالى : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾^(١)، وقوله : ﴿ وَهَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ ﴾^(٢) وبين أن الذكر محدث بقوله : ﴿ مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٌ ﴾^(٣) . وقوله سبحانه : ﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴾^(٤)، يدل على حدوث كلامه ، لأن « كَلَّمَ » يقتضى أنه أحدث كلاما ما كلم به غيره، وقوله تعالى : ﴿ تَكْلِيمًا ﴾ يقتضى أن ما كلم به غيره حادث ، لأن المصادر لا تكون إلا حادثة^(٥) .

٨ - الدليل من السنة ما يروى عن الرسول صلى الله عليه وسلم من قوله : « كان الله ولا شيء ثم خلق الذكر » وهذا يدل على حدوث القرآن^(٦) . وهذه نماذج من أدلة المعتزلة على حدوث كلام الله تعالى وأن القرآن مخلوق ، ولقد قدم خصوم المعتزلة أدلة لإثبات قدم كلامه تعالى وأن القرآن غير مخلوق ، وقام المعتزلة بالرد عليها ، ونورد أمثلة من تلك الأدلة وردود المعتزلة عليها على سبيل المثال :

١ - قول خصوم المعتزلة بأنه تعالى لو لم يكن متكلمًا فيما لم يزل لوجب كونه أخرس أو ساكتا ، لأن الحى إذا لم تكن به آفة وجب كونه متكلمًا أو ساكتا ، ويرد المعتزلة على ذلك ، بأنهم إذا حملوا الغائب على الشاهد فيجب أن يثبتوا كلامه تعالى من جنس كلامنا^(٧) .

٢ - قول خصوم المعتزلة أنه لو حصل متكلمًا بعد أن لم يكن متكلمًا لاحتاج إلى آلة فى إيجاد الكلام ، ويرد المعتزلة على ذلك بأن ذلك يكون فى

(١) الحجر : ٩ . (٢) الأنبياء : ٥٠ .

(٣) الأنبياء : ٢ . (٤) النساء : ١٦٤ .

(٥) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، ج ٧ ص ٨٧ - ٩٠ .

(٦) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، ج ٧ ص ٩١ .

(٧) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، ج ٧ ص ١٠٠ ، وأيضا : ١٣٣ ، ١٥٠ .

الواحد منا القادر بقدرة ، إذ هو محتاج إلى ما يفعل به الكلام ، أما بالنسبة لله تعالى فهو قادر لنفسه وليس بقدرة فلا يحتاج إلى آلة .

٣ - احتجاج الخصوم بقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾^(١) ، فلو كان القرآن مخلوقا محدثا لكان ﴿ كُنْ ﴾ محدثا وكان محدثا له بكون آخر ، والقول فيه كالقول فى هذا ، فكان يجب من ذلك حدوث ما لا نهاية له ، وهذا فاسد ، ويوجب أن ﴿ كُنْ ﴾ غير محدثة ولا مخلوقة وكذلك القول فى سائر كلامه تعالى ، ويرد المعتزلة بأن معنى قوله تعالى : ﴿ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ أى أن نكونه ونريد حدوثه فيكون ، ولا يبعد ولا يمتنع من كونه^(٢) .

وهذا يعطينا نموذجا لموقف المعتزلة من أدلة معارضتهم وردهم عليها ، وأيضا موقف المعتزلة وخصومهم من تأويل الآيات القرآنية ، بحيث يؤول كل فريق بما يوافق رأيه .

نفى رؤية الله فى الآخرة : لقد كانت مسألة رؤية الله تعالى فى الآخرة من المسائل التى ثار حولها الخلاف بين المعتزلة النافين لها وبين خصومهم من المتكلمين المثبتين لها ، على الرغم من أن الخلاف فى هذه المسألة كما ذكر القاضى عبد الجبار لا يوجب تكفيرا ولا تفسيقا ، لأنه لا يبنى عليها مسائل اعتقادية ، ولقد جوز المعتزلة صحة الاستدلال بالسمع فى هذه المسألة ، لأن صحة السمع لا تتوقف عليها ، فيجوز معرفة الله وتوحيده وعدله مع الشك فى أنه يرى أو لا يرى^(٣) .

والأساس الذى بنى عليه المعتزلة نفى الرؤية هو نفى الجسمية عن الله تعالى ، فالله ليس جسما ، ولا يرى إلا الأجسام ، فهو لا يرى ، فلقد ذكر النظام أنه لا مرئى إلا اللون وهو جسم ، والجبائى يقول المراثيات جواهر وألوان

(١) النحل : ٤٠ .

(٢) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، ج ٧ ص ١٥٠ وما بعدها .

(٣) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، ج ٤ ص ١٩٥ - و « يرى أو لا يرى » بضم

الياء وفتح الراء فى الموضعين .

وأكون ، وابنه أبو هاشم يذكر أن المراثيات جواهر وألوان^(١) ، وقرر القاضى عبد الجبار أنه لا أحد يدعى أنه يرى الله سبحانه إلا من يعتقد جسمًا مصورًا بصورة مخصوصة ، أو يعتقد فيه أنه يحل فى الأجسام^(٢) .

ومن ثم وضع المعتزلة شروطًا للرؤية ، هى شروط الرؤية الحسية ، فالله يستحيل أن يُرى فى ذاته ، ولا يصح أن يُرى بالأبصار ، لأن البصر لا يصح أن يرى به إلا ما كان مقابلًا له أو فى حكم المقابل له ، فما اختص بذلك صح أن يرى بالبصر ، وما خرج عنه لا يصح أن يرى به ، ولو كان الله تعالى مرئيًا لنا فإننا لا نراه إلا بهذه الحاسة ، وكان يجب أن لا نراه إلا على الشروط التى يصح أن يرى غيره من المراثيات .

ولا يصح الاحتجاج بأن الله يرى الواحد منا دون أن يكون مقابلًا له ، لأنه تعالى يرى نفسه ، فصح أن يرى المراثيات دون أن يكون مقابلًا لها ، والواحد منا لا يرى إلا بحاسة ، فلو كان الله تعالى مرئيًا لنا فإننا لا نراه إلا بهذه الحاسة ، وعلى هذا فإن شروط رؤية الله تعالى هى نفس شروط رؤية غيره من المراثيات من المقابلة وما يجرى مجراها^(٣) .

وهذا القول من المعتزلة يعد ردًا على القائلين بإثبات الرؤية على اعتبار أن الله جسم وأنه يرى بالعين ، أما خصومهم من الماتريدية والأشاعرة فلا يقولون بالجسمية فى حق الله تعالى ، وأن الرؤية بلا كيف ، لذا تسقط هذه الاعتراضات بالنسبة لهم . وسنرى فيما بعد موقف خصوم المعتزلة .

ويستشهد المعتزلة بالسمع على نفى الرؤية فيذكرون قوله تعالى : ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْبَصَارُ﴾^(٤) ، ففى هذه الآية نفى الإدراك بالأبصار ، وأن الإدراك إذا قرن بالبصر أفاد ما تفيد رؤية البصر ، فكل شئ يوصف الإنسان بأنه أدركه ببصره يوصف بأنه رآه ببصره .

(١) البغدادى ، أصول الدين ، ص ٩٧ .

(٢) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، ج ٤ ص ٩٩ .

(٣) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، ج ٤ ص ١٤٠ - ١٤٤ .

(٤) الأنعام : ١٠٣ .

ولو قيل فى معنى الإدراك هو الإحاطة بجميع الجهات ، وهو ما قاله خصوم المعتزلة ، يردون بأنه لو كان الأمر كما زعمتم لوجب أن لا يوصف الواحد منا بأنه يدرك ببصره هذه الأجسام الحاضرة لنا؛ لأنه لا يراها فى وقت واحد من جميع الوجوه ، ولوجب أن لا يوصف فى الحقيقة بأنه قد أدرك اللون ببصره، لأنه لا جهات له يرى عليها ، فيبطل بذلك ما يتعلقون به .

أيضا يؤكد المعتزلة على أن الآية تعنى نفى الرؤية ، لأن فيها مدح الله تعالى بنفى الرؤية عن نفسه ، وهذا المدح راجع إلى ذاته ، ولما كان المدح مدحا لذاته فإنه لا يزول عنه، لذلك وجب أن لا تدركه الأبصار على أى وجه من الوجوه فى الدنيا أو فى الآخرة، لأنه لا يجوز نفى ما امتدح به لذاته لأن إثباته يعد نقصا، والنقص لا يجوز على الله تعالى لا فى الدنيا ولا فى الآخرة (١) .

ويستدلون أيضا على نفى الرؤية بقوله تعالى فى قصة موسى عليه السلام : ﴿ رَبِّ ارْنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ ﴾ (٢) ، وإجابته إياه بقوله : ﴿ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ﴾ (٣) . فنفى أن يراه ، وأكد ذلك بأن علّقه باستقرار الجبل ، ثم جعله دكا ، ونبه بذلك على أن رؤيته له لا تقع لتعليقه إياها بأمر وجد ضده على طريق التباعد المشهور فى مذاهب العرب ، ثم جعله الجبل دكا بين به انتفاء الاستقرار دليل على أن الرؤية لا تقع على وجه .

ولقد احتج المثبتون للرؤية بهذه الآية لأنه لو كان لا تجوز الرؤية لكان سؤال موسى لها جهل بربه ، ومن يجهله لا يحتمل أن يكون لرسالته أمينا ، ويرد المعتزلة على ذلك بأن سؤال موسى ليس جهلا لأنه سألها على لسان قومه (٤) .

ولقد ناقش المعتزلة أدلة خصومهم فى إثبات الرؤية وردوا عليها نذكر منها على سبيل المثال :

(١) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، ج ٤ ص ١٤٤ - ١٦١ حيث أورد اعتراضات

الخصوم ورد عليها . (٢ ، ٣) الأعراف : ١٤٣ .

(٤) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، ج ٤ ص ١٦١ - ١٦٥ .

تعلق المثبتون للرؤية بقوله تعالى : ﴿ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۖ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۚ ﴾^(١) ، وذلك دليل صحة رؤيته تعالى ، لأن النظر إذا علق بالوجه لم يحتمل الا الرؤية ، لكن المعتزلة ترد على ذلك : بأن النظر لا يحتمل الرؤية فى الآية ، ولكنه يعنى الانتظار ، أى انتظار النعيم ، وهناك معانى أخرى للنظر تجعل معناه لا يقتصر على الرؤية فقط^(٢) .

وأيضاً بالنسبة للأحاديث التى أوردها المثبتون للرؤية ، حاول المعتزلة الرد عليها بالقول إنها أحاديث آحاد وشككوا فى روايتها وأوردوا أحاديث أخرى تنفى الرؤية ، وأولوا بعض الأحاديث التى قد يسلمون بصحتها ، مثل قوله عليه السلام : « سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر لا تضامون » فيقولون : إن المراد بقوله « ترون ربكم » أى تعلمون ربكم لأن الرؤية قد تكون بمعنى العلم فى اللغة^(٣) ، وهذا يعنى أن الرؤية تعنى العلم ، ولقد ذكر الأشعرى اختلاف المعتزلة فى ذلك فقال العلاف وأكثر المعتزلة بأننا نرى الله بقلوبنا بمعنى أننا نعلمه بقلوبنا وأنكر هشام القوطى وعباد بن سليمان ذلك^(٤) ، وذكر البغدادى أيضاً معتزلة بغداد تأولوا الرؤية بمعنى العلم^(٥) .

وإذا كان أكثر المعتزلة يقولون بأن الرؤية هى العلم ، ويبعدون عنها كل معنى حسى ، وخصوصهم أيضاً ينفون الجسمية ويقولون : الرؤية بلا كيف ، فإن الموقعان لا يتباعدان كثيراً .

ولقد كان حرص المعتزلة على نفى الجسمية أو التشبيه هو الدافع الأساسى لنفيهم لرؤية الله تعالى ، حتى لا يلحقه تعالى أى نقص أو تشبيه « وإذا كان المعتزلة على حق تماماً فى إنكارهم الرؤية الجسمية ، لكنهم ليسوا على حق فى

(١) القيامة : ٢٢ ، ٢٣ .

(٢) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، ج ٤ ص ١٩٧ - ٢١٧ .

(٣) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، ج ٤ ص ٢٣١ .

(٤) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، ج ١ ص ٢٣٨ .

(٥) البغدادى ، أصول الدين ، ص ٩٨ .

إنكارهم مطلق الرؤية ، خصوصا أن بعضهم ذهب إلى أنها نوع من العلم « (١) .



وبعد ، فهذه ملامح أصل التوحيد عند المعتزلة ، وقد بنوها على أساس ما يقضى به العقل من كمال التنزيه المطلق لله تعالى ، وأعطوا صورة عقلية مجردة عن كل معانى التجسيم والتشبيه ، ولقد ذكر بعض الباحثين أن المعتزلة قد تأثروا فى ذلك باللاهوت المسيحى عند الدمشقى ، وأخذت عنه أن الله غير مركب ، وليس له من الصفات ما يجعله متعددًا وأن الصور والتشابه التى تستعمل فى الكتاب المقدس عند الكلام عن الله ما هى إلا رموز تعين البشر على معرفته (٢) .

ويمكن الرد على هذا بأن المعتزلة لم تكن بحاجة إلى التأثر باللاهوت المسيحى لتقرير التنزيه ، فلقد كان الأساس الذى بنى عليه المعتزلة أصل التوحيد ، هو قوله تعالى : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(٣) وهو أساس إسلامى بحث ، وفى صياغة ذلك المبدأ وتقريره عارضوا التأثر بالتيارات الأجنبية ، ولعل اعتذارهم عن صياغة العلاف التى سبق أن ذكرناها ما يشهد بذلك ، وهم بذلك يريدون صياغة إسلامية للتنزيه والتوحيد .

ولكن لابد من القول بأن المعتزلة قد غالوا فى استخدام العقل . وتطرقوا بمسائل لا طاقة للعقل بها كالبحث عن حقيقة صفاته تعالى وعلاقتها بذاته ، وإن كان خصومهم هم الذين جروهم إلى هذه المسائل التى يصعب على العقل إدراكها .

لكننا لا نوافق المعتزلة فى اتهام مخالفيهم فى مسألة الصفات بنقض

(١) د . محمد عبد الهادى أبو ريدة ، فى تكملة لديوان الأصول للنيسابورى ،

ص ٦٢٣ .

(٢) حنا الفاخورى ، خليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية . ج١ ص ١٤٣ - ١٤٤ .

(٣) الشورى : ١١ .

التوحيد ، حيث إن ذلك لا يقول به مسلم ، إذ هو خروج عن الدين ، وإن كان خصومهم لم يسلموا أيضا من توجيه نفس الاتهام للمعتزلة ، ولعل هذا يكون دافعا لدراسة حقيقة الخلاف بين المتكلمين .

(ثانيا) أصل العدل :

رأينا كيف حاول المعتزلة فى تقرير أصل التوحيد إثبات التنزيه المطلق للذات الإلهية ، وفى هذا الأصل يحاول المعتزلة تنزيه الفعل الإلهى عن كل معانى الظلم أو ما يخل بالعدل الإلهى ، ولقد تمسكوا بهذا الأصل حتى أنهم سموا به ، وأولوه عناية خاصة ، وتناولوا فيه مسائل عديدة لن يكون متيسر لنا فى هذه العرض العام لآراء المعتزلة أن نتناول تلك المسائل بالتفصيل ، لذا سوف نركز على أهمها :

١ - معنى العدل : وفى البداية نعرض لمفهوم المعتزلة للعدل ، فالمقصود عندهم من وصف الله بالعدل ، أن المراد به أنه لا يفعل القبيح ولا يختاره ، ولا يخل بما هو واجب عليه وأن أفعاله كلها حسنة (١) .

ومن هذا يتضح أن أفعال الله كلها حسنة وأنها كلها لا تكون إلا حكمة وصوابا ، وتنزيه الفعل الإلهى عن كل قبيح .

وقبل أن نخوض فى شرح هذا التعريف لابد لنا من معرفة معنى الواجب ، إذ أن لفظ الواجب على الله تعالى يسبب بعض الحرج فى نفس المؤمن ، لكن قد يزول بعض الحرج إذا ما عرفنا ماذا يقصد المعتزلة بالواجب على الله تعالى - فهم يقولون إن الواجب فى حقيقته لا يختلف باختلاف الفاعلين ، فالحقائق لا تختلف فى الشاهد والغائب ، وهذا يعنى أن حقيقة الواجب لا تختلف ، فإن لم يثبت الله تعالى الأنبياء والمؤمنين ، لكان حاله كحال أحدنا إذا لم يفعل ما يجب عليه من رد الوديعة يعدو الإنصاف ، فكما يجب فيما هذا حاله أن يكون واجبا ، فكذلك القول فى الثواب (٢) .

(١) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٠١

(٢) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، ج ١٤ ص ١٣

فهم يقصدون بذلك أن الواجب هو ما تقضى به الحكمة ، فما تقضى به الحكمة فى الفعل الإنسانى ، تقضى به أيضا فى الفعل الإلهى ، الذى هو حكمة أيضا ، والغرض هو انتفاء القبح عن أفعاله تعالى ، فالصفة الجامعة لكل أفعاله هى الحسن .

ويرى القاضى عبد الجبار أنه لا يجب على الله تعالى إلا ما أوجبه بالتكليف ، من التمكين والألطاف ، وإثابة من يستحق بالثواب ، وما أوجبه بفعل الآلام من الأعواض^(١) .

أى أن الواجب هو ما يقتضيه التكليف ، ويمكن القول وفقا لهذا إنه لا يجب على الله تعالى إلا ما أوجبه على نفسه ، إذ أنه هو الذى أوجب التكليف فلا موجب عليه تعالى ، لكن يبقى قياس الفعل الإلهى على الفعل الإنسانى يثير الشبهة فى نفس المؤمن .

ونعود إلى شرح معنى العدل ، فيذكر المعتزلة الدليل على أنه تعالى لا يفعل القبيح ، وهو أنه تعالى عالم بقبح القبيح ، ومستغن عنه ، عالم باستغنائه عنه ، ومن كان هذه حاله لا يختار القبيح بوجه من الوجوه .

والذى يدل على أنه تعالى عالم بقبح القبيح، وهو أنه تعالى عالم بذاته ، ومن حق العالم لذاته أن يعلم جميع المعلومات على الوجوه التى يصح أن تعلم عليها ، ومن الوجوه التى يصح أن يعلم المعلوم عليه قبح القبائح ، فيجب أن يكون القديم تعالى عالما به .

والذى يدل على أنه تعالى مستغن عن القبيح ، وهو أنه غنى لا تجوز عليه الحاجة أصلا .

أما أنه تعالى عالم باستغنائه عن القبيح فيدخل ضمن علمه تعالى بجميع المعلومات .

والذى يدل على أن من كان هذا حاله لا يختار القبيح بوجه من الوجوه هو ما نعلمه فى الشاهد من أن أحدنا إذا كان عالما بقبح القبيح ، مستغنيا عنه ،

(١) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، ج ١٤ ص ٥٧ .

عالما باستغنائاه عنه ، فإنه لا يختار القبيح وإنما الذى يفعلهُ إما لجهله أو الحاجة إليه ، وكذلك الأمر فى الغائب (١) .

وإذا كان الله تعالى لا يفعل القبيح فما هو تفسير الشر الموجود فى العالم ، وهل يخلق الله الشر فى العالم ؟

يذكر الأشعرى أن المعتزلة كلها إلا عبادا تقول إن الله يخلق الشر الذى هو مرض والسيئات التى هى عقوبات، وهو شر فى المجاز ، وسيئات فى المجاز ، وأنكر عباد أن يخلق الله شيئا نسميه شرا أو سيئة فى الحقيقة (٢) .

والمعتزلة تقول بالترقية بين الشرور الطبيعية والشرور الأخلاقية فالشرور الطبيعية من آلام وأمراض وكوارث وزلازل من فعل الله فى الطبيعة، أما الشرور الأخلاقية فهى من فعل الإنسان على نحو ما سنعرف فى خلق الأفعال .

وهذه الشرور الطبيعية لا تعد من قبل الله تعالى شرا أو فسادا ، فليس كل ما تكرهه النفس قبيحا وإنما القبيح ما كان ضررا خالصا أو عبثا محضا وذلك كله من الله محال (٣) .

وعى هذا فليس هناك شر مطلق ، فالفعل قد يحسن من جهة ويقبح من جهة أخرى ، فالسجدة الواحدة لا يمتنع أن تحسن بأن تكون لله ، وتقبح أن تكون للشیطان (٤) ، أيضا قد يكون خلق ذلك للعة والاعتبار أو للمحنة والابتلاء (٥) .

وعلى هذا يقول المعتزلة إن الله تعالى يصح أن يفعل الآلام ، لكنها لا تقع منه سبحانه على وجه تقبح عليه ، وهم يقولون بالعوض عن تلك الآلام التى تحدث ، والعوض هو وجه حسن تلك الآلام ، فالله يعوض العبد مما وقع به من آلام من قبله سبحانه أو التى تقع نتيجة أمره أو إباحته (٦) .

(١) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٠٢ .

(٢) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٣١٢ .

(٣) الحياط ، الانتصار ، ص ٨٠ .

(٤) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٣١٠ .

(٥) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ١٥٦ - ١٦٠ .

(٦) لقاضى عبد الجبار ، المغنى ج ١٣ ، ص ٣٦٦ - ٣٦٩ ، ٤٤٨ - ٤٥٣ .

وكل ذلك لنفى الظلم والقبح والشرور عن أفعاله تعالى ، وأيضا ليحافظوا على القول بوحدانية الله ويسقطوا حجة الثنوية ، أو الذين ينسبون فعل الظلم لله .

٢ - اللطف : يرى المعتزلة أن الله خلق الخلق لعله ، وهذه العلة لا ترجع إليه تعالى لغناه وعدم حاجته^(١) ، بل ترجع إلى الخلق وهى منفعة الخلق ، ولكى تتحقق منفعة الخلق لا بد أن يقدرهم الله على فعل ما هو واجب ، والله تعالى قد قدر عباده على فعل ما هو واجب ، وذلك عن طريق اللطف الإلهى ، ومعنى اللطف هو ما يدعو إلى فعل الطاعة على وجه يقع اختيارها عنده ، أو أن يكون أولى أن يقع عنده^(٢) ، فهو حالة يكون فيها العبد مهياً للقرب من الطاعة وترك المعصية ، لكن هذا لا يغنى إلقاء العبد أو سلب اختياره .

ولكن هل يجب على الله تعالى فعل اللطف ؟ وهل فعل الله الخير الأقصى لعباده ؟

نجد الأشعرى يذكر إجابات مختلفة للمعتزلة عن ذلك ، فيقول بشر بن المعتمر أن عند الله سبحانه لطفاً لو فعله بمن يعلم أنه لا يؤمن لآمن ، وليس يجب على الله سبحانه فعل ذلك ، وليس 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 فى دينهم ، وأن يزيح عنهم فيها يحتاجون إليه لأداء ما كلفهم - وجعفر بن حرب يقول إن عند الله لطفاً لو أتى به الكافرين لآمنوا اختياراً إيماناً لا يستحقون عليه من الثواب ما يستحقون مع عدم اللطف إذا آمنوا ، والأصلح لهم ما فعل الله بهم - أما جمهور المعتزلة فيقولون ليس فى مقدور الله سبحانه لطف لو فعله بمن علم أنه لا يؤمن آمن عنده ، وأنه لا لطف عنده لو فعله بهم لآمنوا ، فيقال : يقدر

(١) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، ج ١ ص ٣١٨ .

(٢) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، ج ٣ ص ٩١ .

على ذلك ولا يقدر عليه ، وأنه لا يفعل بالعباد كلهم إلا ما هو أصلح لهم في دينهم ، وأنه لا يدخر عنهم شيئا يعلم أنهم يحتاجون اليه في أداء ما كلفهم - والجبائي يقول : لا لطف عند الله سبحانه ، يوصف بالقدرة على أن يفعله بمن علم أنه لا يؤمن فيؤمن عنده ، وقد فعل الله بعباده ما هو أصلح لهم في دينهم ، ولو كان في معلومه شيء يؤمنون عنده أو يصلحون به ثم لم يفعله لكان مريدا لفسادهم ، غير أنه يقدر أن يفعل بالعباد ما لو فعله بهم ازدادوا طاعة فيزيدهم ثوابا ، وليس فعل ذلك واجبا عليه ، ولا إذا تركه كان عابثا في الاستدعاء نهم إلى الإيمان^(١) .

ونجد هذه الأقوال في معظمها تقرر أن الله قد فعل الأصلح لعباده فيما كلفهم ولم يدخر شيئا عنهم مما قد يحتاجون إليه في أداء ما كلفهم ، وهذا الحد واجب عليه ، أما ما يعدو ذلك فهو نوع من التفضل وليس واجبا على الله تعالى فعله .

ويؤكد القاضى عبد الجبار على ضرورة اللطف فى التكليف فيقول إنه تعالى إذا كلف المكلف وكان عرضه بذلك تعريضه إلى درجة الثواب ، وعلم أن فى مقدوره ما لو فعل به لاختار عنده الواجب واجتنب القبيح فلا بد من أن يفعل به ذلك الفعل ، وإلا عاد بالنقض على غرضه ، وهو فى هذا يعارض موقف بشر بن المعتمر^(٢) .

ومظهر اللطف الإلهى متعددة ، وأولها منح الله تعالى العقل للعباد الذى هو مناط التكليف ، والذى يقع عليه التكليف اذ لا تكليف على غير العاقل ممن لم يبلغ درجة الرشد كالطفل أو الصبى ، أو من فقد عقله كالمجنون ، وعن طريق العقل يستطيع الإنسان النظر الذى هو أول الواجبات على المكلف ، ومعرفة الله تعالى ، ومعرفة الحسن والقبح ، وشكر المنعم وغير ذلك من المعارف التى تلزم العبد فى دينه ودنياه^(٣) .

(١) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، ج ١ ص ٣١٣ - ٣١٤ .

(٢) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٢ .

(٣) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ص ٤٠ ، والمحيط بالتكليف ،

ص ٢٦ ، والمغنى ، ج ١٢ ص ٢٣٢ .

وثانى مظاهر اللطف هو التكليف ، وحقيقة التكليف هو إعلام الغير أن له أن يفعل أو أن لا يفعل نفعا أو دفع ضرر ، مع مشقة تلحقه فى ذلك على حد لا يبلغ الحال به حد الإلجاء (١) .

ولما كان الله قد خلق الخلق لمنفعتهم ، وكان عليه أن يعرض عباده للثواب ، كان يجب عليه أن يكلفهم ، لأن التكليف هو سبيل الحصول على ذلك الثواب ، فهو كما يقول القاضى عبد الجبار ليس إلا تعريض المكلف للثواب (٢) .

ولقد قالت المعتزلة إنه لو جاز تخلية العباد من التكليف لكان الله قد أغراهم بالمعاصى (٣) .

ولكن هل يحسن أن يكلف الله تعالى من يعلم أنه يكفر ؟ يجيب المعتزلة بأنه يحسن تكليفه لأن الله تعالى عرضه لدرجة لا تنال إلا بالتكليف وهى درجة الثواب (٤) ، ومعنى قولهم ، إن التكليف عام للكل والتقوية عليه للكل ، وإن العلم الأزلى لا شأن له بالإيجاد ، فالكفر من فعل الكافر ولا دخل للعلم الإلهى فى إيجاده .

ولكن هل كلف الله تعالى عباده ما يطبقونه فحسب أم كلفهم ما لا يطبقونه ؟ وهل يجوز لله تعالى أن يكلفهم ما لا يطبقون ؟ يرى المعتزلة أن الله تعالى لا يكلف العباد إلا ما يطبقون ، بل ويقدرهم على ما كلفهم ، ويعلمهم صفة ما كلفهم ، ويدلهم على ذلك ، ويبين لهم ، ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حى عن بينة (٥) .

ويعارض المعتزلة القول بجواز تكليف الله تعالى لعباده ما لا يطبقون « وإنما يستحيل منه ذلك لأنه عدل حكيم لا يختار القبح أصلا » ووقوع تكليف ما لا

(١) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٥١٠ .

(٢) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٥١٥ .

(٣) البغدادى ، أصول الدين ، ص ١٤٦ .

(٤) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٥١٨ .

(٥) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ١٣٣ .

يطلق قبح ، وفى التسليم به قول بإضافة القبائح لله تعالى « فإذا جاز أن يكلف الله تعالى العاجز والمعدوم وهو قبيح ، فهل جاز أن يفعل غيره من القبائح (١) . والمظهر الثالث للطف الإلهى هو إرسال الله تعالى للرسول ، إذ أن الإعلام بالتكليف يكون عن طريق إرسال الرسل ، فإذا كان الله تعالى قد علم أن صلاحنا يتعلق بالشرعيات ، فلا بد من أن يعرفنا إياها لكى لا يكون مخلًا بما هو واجب عليه ، ومن العدل أن لا يخل بما هو واجب عليه .

ويثبت المعتزلة وجوب دفع الضرر عن النفس وفعل الواجب الذى يصرف النفس عن القبيح ، وهذه الأفعال التى تقربنا إلى أداء الواجبات واجتناب المقبحات لم يكن بوسع العقل أن يعرفها تفصيلا ، ويبين ما فيها من مصلحة ولطف وما هو ليس كذلك ، فلا بد من أن يعرفنا الله تعالى حال هذه الأفعال كى لا يكون عائدا بالنقص على غرضه بالتكليف ، وإذا كان لا يمكن تعريفنا ذلك إلا بأن يبعث إلينا رسولا مؤيدا بعلم معجز دال على صدقه فلا بد من أن يفعل ذلك ، ولا يجوز له الإخلال به ، ولهذا قال المعتزلة إن البعثة متى حسنت وجبت ، وفى هذا القول إثبات للنبوة وأنها من مظاهر اللطف ، وفيه أيضا رد على المنكرين للنبوة من البراهمة (٢) .

الهداية والتوفيق والخذلان والطبع : المظهر الرابع للطف الإلهى الهداية والتوفيق ، ويرى المعتزلة أن الله تعالى قد هدى الناس أجمعين ، بمعنى أن قواهم على الطاعة وفعل بهم الأصلح ، لكن الكافرين لم يهتدوا ولم ينتفعوا بما قواهم الله عليه ، وأصلحهم فلم يصلحوا ، أما المؤمنين فقد انتفعوا بما قواهم الله عليه وأصلحوا بما أصلحهم ، ومعنى هداية الله لهم هو ما يزيد الله المؤمنين بإيمانهم من الفوائد والألطف ، وقال قوم من المعتزلة إن معنى هداية الله للمؤمنين هو أن سماهم مهتدين وحكم لهم بذلك ، وقال آخرون إن الهدى بمعنى البيان والإرشاد ، وبذا يكون الله قد هدى الخلق أجمعين ، لأن البيان

(١) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٠٨

(٢) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، ج ١٥ ص ٦٣ - ٩٦ ، ولدفع حجج

البراهمة ، ص ١٠٩ - ١٤٦

والإرشاد للكل ، وهدايته للمؤمنين بأن يزيد لهم من الطاقة وثوابهم فى الدنيا والآخرة وهذا قول الجبائى - أما النظام فيرى أنه يجوز أن يسمى طاعة المؤمنين وإيمانهم بالهدى ، وبأنه هدى الله ، فيقال : « هذا هدى الله أى دينه » (١) .

أما معنى التوفيق والتسديد ، فقال قوم من المعتزلة إنهما ثواب من الله تعالى يفعله مع إيمان العبد ، وقال آخرون هما الحكم من الله أن الإنسان موفق ، وقال جعفر بن حرب هما لطفان من ألطاف الله سبحانه لا يوجبان الطاعة فى العبد ، ولا يضطرانه إليها ، فإذا أتى الإنسان بالطاعة كان موفقا مسددا (٢) .

والملاحظ فى هذه الأقوال نسبة فعل الهداية والتوفيق والتسديد للعبد وليس لله ، وأن إضافة هذه المعانى إلى الله تعالى تعنى أنها لطف أعطاه للناس أجمعين ، لكن لا يجبرهم ذلك على الفعل ، أو أنه زيادة من اللطف يحدثه الله بعد فعل العبد واختياره الإيمان ، أو يكون مجرد تسمية الله لأفعال الإيمان والطاعة الواقعة من العبد ، وذلك لنفى الظلم والمحاباة عن فعل الله تعالى ، فيقال إنه هدى قوما ولم يهد الآخرين ، وأيضا لتأكيد نفى الجبر .

أما الإضلال فينفيه المعتزلة بمعنى خلق الله لفعل الإضلال ، فهذا لا يجوز فى حق الله تعالى ، فقال أكثرهم بأن معنى الإضلال من الله يحتمل أن يكون التسمية لهم والحكم بأنهم ضالون ، ويحتمل أن يكون لما ضلوا من أمر الله سبحانه ، أخبر أنه أضلهم ، أى أنهم ضلوا عن دينه ، وقال بعض المعتزلة أن إضلال الله للكافرين هو إهلاكه إياهم ، وهو عقوبة منه لهم (٣) .

وكذلك الأمر فى معنى الخذلان يحتمل أن يكون الخذلان من الله تعالى هو تسميته إياهم بأنهم مخذولون ، وقال آخرون : الخذلان عقوبة من الله سبحانه وهو ما يفعله بهم من العقوبات (٤) .

(١) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، ج ١ ص ٣٢٤ - ٣٢٥ .

(٢) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، ج ١ ص ٣٢٦ .

(٣) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، ج ١ ص ٣٢٥ .

(٤) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، ج ١ ص ٣٢٨ .

وأيضاً القول فى الختم والطبع ، إن الختم من الله سبحانه والطبع على قلوب الكفار ، هو الشهادة والحكم أنهم لا يؤمنون ، وليس ذلك بمانع لهم من الإيمان ، وقال آخرون : الختم والطبع هو السواد فى القلب ، كما يقال «طبع السيف» إذا صدى من غير أن يكون ذلك مانعاً لهم عما أمرهم به ، وقالوا جعل الله ذلك سمة لهم تعرف الملائكة بتلك السمة فى القلب أهل ولاية الله (١) .

وهذه المعانى كلها تجعل هذه الأفعال من الإنسان ولا تنسبها إلى الله تعالى ، حتى يتحقق العدل الإلهى ، الذى ينتفى معه ظلم أى واحد من عباده ، وأن يتحقق للإنسان حريره فى أفعاله ومسئوليته عنها .

٣ - خلق الأفعال :

تحتل مشكلة خلق الأفعال أهمية خاصة فى فكر المعتزلة ، إذ أن حرية الإرادة تدور عليها أصولهم الأربعة الباقية « لأن القول بالجبر يهدم أصولاً أربعة من أصولهم الخمسة ، إذ أن إرادة الله للشرك والفساد لا تتفق مع عدله ، وكيف يتسق الجبر مع تكليف الإنسان ثم حسابه ونفاذ وعد الله ووعيده ، ولو كان القبح مراداً لله لاستوت منزلة الإيمان مع الكفر والفسق ، كما كان يتساوى المنكر مع المعروف فلا أمر ولا نهى » (٢) .

وسوف نعرض لرأى المعتزلة فى هذه المشكلة التى تعد من أعقد المشكلات والتى خاض فيها الفلاسفة والمتكلمون ، ويمكننا أن نميز بين ثلاثة اتجاهات رئيسية عند المتكلمين بإزاء هذه المشكلة :

- اتجاه يقول بالجبر المطلق وهم الجهمية .
- واتجاه المعتزلة الذين يقولون بأن الله لم يخلق أفعال العباد وهى منسوبة إليهم .
- واتجاه يقول بالكسب وهو أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ومن حيث

(١) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، ج ١ ص ٣٢٣

(٢) د . أحمد صبحى ، فى علم الكلام ، ص ١٥٩

الكسب منسوبة للعبد ، وسنعرض لموقف المعتزلة المؤيد لقدرة الإنسان على أفعاله .

أدلة المعتزلة على إثبات قدرة العبد : قدم المعتزلة أدلة كثيرة على إثبات قدرة العبد على أفعاله ، وتنقسم هذه الأدلة إلى أدلة عقلية وأدلة سمعية، وسوف نورد نماذج من كلا القسمين :

١ - من الأدلة العقلية أننا نفصل بين المحسن والمسيء ، ونحمد المحسن على إحسانه ، ونذم المسيء على إساءته ، وهذا يعنى نسبة أفعالهم إليهم ، ولأننا لا نستطيع أن نذم أحداً أو نمدحه على قبح الوجه أو حسنه أو طول القامة وقصرها لأن ذلك ليس من فعله (١) .

٢ - يورد القاضى عبد الجبار عدة إلزامات على القول بخلق الله تعالى لأفعال العباد ، فيلزم عن ذلك ارتفاع المدح والذم والعقاب ، أى يلزم من ذلك سقوط التكليف والوعد والوعيد ، وقبح بعثه الأنبياء ، ويلزم أيضاً أن يكون الله فاعلاً للقبائح ، لأنه إذا كان خالقاً لأفعال العباد وفيها القبائح لزم أن يكون فاعلاً للقبائح (٢) .

ويلزم أيضاً أن لا يثبت للرسول حجة على الكفار ، لأن للكافر أن يقول إن كنت رسولا فلا أقل من أن تكون رسالتك موافقة لمрад المرسل ، فكيف تدعوننا للإسلام ، ومن أرسلك إلينا أراد منا الكفر وخلقنا فينا .

أيضا يلزمهم قبح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ويبطل جهاد الكفرة ، لأن للكفرة أن يقولوا لماذا تجاهدونا ، فإن كان جهادكم إيانا على ما لا يريده الله منا ولا يحبه فالجهاد لكم أولى وأوجب ، وإن كان الجهاد لنا على ما خلق فينا وجعلنا بحيث لا يمكننا مفارقتة والانفكاك عنه فذلك جهاد لا معنى له .

(١) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٣٢

(٢) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٣٤ - ٣٣٥

٣ - وقوع تصرفاتنا بحسب قصودنا ودواعينا وانتفاؤها بحسب كراهتنا مع سلامة الأحوال ، فلولا أنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا وإلا لما وجب ذلك فيها (١) .

٤ - ما يدل على عدم خلق الله لأفعال العباد ، أن العاقل لا يشوه نفسه ولا يريد ذلك من غيره ، وعلى مذهبكم يكون الله قد شوه نفسه وأراد من غيره ذلك ، لأنكم تقولون بإرادة الله لمعاصي العباد (٢) .

٥ - ما يدل على عدم خلق الله لأفعال العباد ، أن أفعالهم فيها ظلم وجور وهذا لا يصح على الله تعالى (٣) .

٦ - ما يدل على عدم خلق الله لأفعال العباد من جهة السمع قوله تعالى : ﴿ مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ ﴾ (٤) ، والتفاوت هو من جهة الخلقة أو من جهة الحكمة ، ولا يجوز التفاوت من جهة الخلقة لما عليه المخلوقات من نظام ، والمراد هو التفاوت من جهة الحكمة ، وأفعال العباد لا يصح أن تكون من جهة الله تعالى لاشتغالها على التفاوت .

٧ - إيرادهم لآيات تضيف المشيئة للإنسان مثل قوله تعالى : ﴿ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ﴾ (٥) ، ففيه تفويض الأمر إلى اختيارنا (٦) .
هكذا يثبت المعتزلة قدرة الإنسان على أفعاله ، وأن الله لم يخلق أفعال العباد ، ويردون على القائلين بخلق الله لأفعال العباد ، سواء المجبرة أو القائلين بالكسب ، ولقد عد المعتزلة القائلين بالكسب مجبرة ، وستناول نماذج ردودهم عليهم .

● الرد على القائلين بالكسب :

١ - الخلاف بين المعتزلة وخصومهم القائلين بالكسب ، يتمثل أساسا

(١) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٣٦ .

(٢) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٤٤ .

(٣) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٤٥ .

(٤) الملك : ٣ (٥) الكهف : ٢٩ .

(٦) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٦٠ .

حول معنى الكسب عند الفريقين ، فالكسب عند المعتزلة يربطون بينه وبين الفعل والإحداث والخلق ، فلا شيء يجتلب بالأفعال ويطلب بها ، من نفع وضرر ، إلا ويقال إنه كسب ، ويقال لمن وصل به إليه إنه اكتساب^(١) ، أما بالنسبة لخصومهم فإنهم يقولون إن العبد يكتسب ولا يفعل ، ويقولون إن الفعل من حيث الخلق والإيجاد هو من الله ومن حيث كونه طاعة أو معصية فمن العبد ، ويفرقون بين فعل الخلق الذى هو لله تعالى ، وبين الكسب الذى هو للعبد ، بأن الله يفعل لا بألة ، والعبد يفعل بألة ، لكن المعتزلة يردون على تلك التفرقة ، بأن اسم الكسب يستحقه الفاعل سواء فعله بألة أو لم يفعل بألة ، ويرون أن مجرد الكسب لا يحتاج إلى آلة ، وأكثر ما فيه أنه لا يوجد إلا فى محل القدرة ، وليس إذا لم يوجد إلا فى محل القدرة مما يجب أن يكون واقعا بألة ، وإلا لكان يجب أن تكون الحياة آلة فى العلم ، فإنه لا يصح وجود العلم إلا فى محل فيه حياة ، ولكان يجب فى الجسم أن يكون آلة للأكوان فإنها لا يصح وجودها إلا فى محل ، وهذا يوجب على الخصم القول بأنه تعالى فاعل بألة وهذا فاسد^(٢) .

ويتابع القاضى عبد الجبار نقده للقائلين بالكسب ، وأنه يقع بالقدرة الحادثة للتفرقة بينه وبين خلق الله بالقدرة القديمة ، فيقول بأنه لو حدد الكسب بأنه ما وقع بالقدرة الحادثة ، فهذا يبنى على إثبات القدرة وإثبات القدرة يترتب عليه كون الواحد منا قادرا ، وذلك يبنى على كونه فاعلا ، ومن مذهبكم أنه لا فاعل فى الشاهد ، ويقضى أيضا أن يكون للفاعل وقدرته تأثير وهو خلاف ما ذهبتم^(٣) .

٢- يورد القاضى عبد الجبار حجتهم القائلة بأننا وجدنا تفرقة بين الحركة الاختيارية والحركة الاضطرارية ، وعلمنا تعلق إحداها بنا دون الثانية ، فجعلنا الكسب عبارة عن هذه التفرقة ، ويجب عن ذلك بأنه كيف يمكنكم ذلك مع

(١) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، ج ٨ ص ١٦٣ - ١٦٥ .

(٢) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٧٦ .

(٣) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٦٧ .

أن الحركتين موجودتين من جهة الله تعالى ، ولئن ثبتت هذه التفرقة فإنما تثبت على مذهبنا ، إذ جعلنا إحدى الحركتين متعلقة بنا عن طريق الحدوث دون الطريق الأخرى^(١) ، وهذا نفس اعتراض القاضى السابق على أن الكسب عندهم قدرة بلا تأثير فهى مجرد اسم لا معنى له .

٣ - مما يتعلقون به قولهم : قد ثبت أنه تعالى قادر لذاته ، ومن حق القادر لذاته ، أن يكون قادرا على سائر أجناس المقدورات ومن جملة المقدورات أفعال العباد ، فيجب أن يكون قادرا عليها ، ويجب عن ذلك القاضى عبد الجبار : لم وجب ذلك ومن أين ثبت ؟ فإن قالوا الدليل على ذلك انعلم فإنه تعالى لما كان عالما لذاته كان عالما بجميع المعلومات وكذلك القول فى القدرة ، يرد عليهم بأن ذلك جمع بين أمرين من غير علة تجمعهما فلا يقبل ، أى أن القاضى يفرق بين العلم وبين القدرة ، وأيضا بين متعلقاتهما ، وعلى هذا فلا يجوز قياس القدرة على العلم^(٢) .

٤ - ويورد القاضى عبد الجبار أدلة على استحالة الكسب ، نذكر منها على سبيل المثال قوله : إنه مما يدل على استحالة الكسب هو استحالة مقدور واحد لقادرين أو لقدرتين ، وذلك لإمكان اختلاف دواعيهما ، فيدعو أحدهما الداعى إلى فعل شيء ، ويدعو الآخر الداعى إلى الانصراف عنه ، وأيضا إمكان اختلاف إرادتهما ، واختلاف علمهما ، وهذا كله يؤدى إلى استحالة مقدور واحد لقادرين^(٣) .

٥ - الرد على أدلة الخصوم السمعية ، فىرى المعتزلة عدم إمكان الاستدلال على الكسب بالأدلة السمعية ، وذلك لأن صحة السمع تنبنى على كونه تعالى عدلا حكيما لا يظهر المعجز على الكذابين ، وهم (أى الخصوم) قد جوزوا إرادة الله للمعاصى وجواز خلو أفعاله من الحكمة ، وذلك ينفى كونه عدلا ، فكيف تثقون بكلامه وتستدلون به^(٤) .

(١) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٦٨ .

(٢) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٧٥ .

(٣) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، ج ٨ ص ١١٠ - ١١٤ .

(٤) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٨١ .

ويجب عن بعض ما تعلقوا به من الأدلة السمعية ، نذكر منها ، تعلقهم بقوله تعالى : ﴿ فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾^(١) ففى أفعال العباد ما يريده الله تعالى ، فيجب أن يكون فاعلا لها ، والجواب عن ذلك أن المراد به أنه فاعل لما يريده من فعل نفسه ، ولا يجوز غير هذا ، لأن الآية وردت مورد الامتداح ، ولا مدح فى أن يكون فاعلا لأفعال العباد وفيها القبائح^(٢) .

أيضا قوله تعالى : ﴿ وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوْ اجْهَرُوا بِهِ ، إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ . أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ ، وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾^(٣) ، والجواب أن المراد به أنه الخالق للصدور ، بدليل أن الآية وردت مورد التوبيخ والذم ، ولا ذم على سر أو جهر لم يتعلق بنا^(٤) .

هذه بإيجاز أدلة المعتزلة على إثبات قدرة العبد ، وإبطال قول القائلين بالجبر أو الكسب ، وقد أوردنا أمثلة منها ، وسوف نرى عند آراء الأشاعرة والماتريدية معارضة هؤلاء لموقف المعتزلة .

وننتقل الآن إلى عرض رأى المعتزلة فى القدرة الإنسانية وهى عندهم سابقة على الفعل وصالحة للضدين^(٥) .

ويهتم المعتزلة بنقد آراء القائلين بأن القدرة مع الفعل ، وأنها لا تصلح للضدين وهم الأشاعرة ، أو القائلين بمقارنتها للفعل وصلاحيتهما للضدين عن طريق البديل (الحنفية) ، ونوجز تلك الردود وفيها إثبات تقدم القدرة على الفعل وصلاحيتهما للضدين :

١ - القدرة صالحة للضدين ، فلو كانت مقارنة لهما لوجب بوجودهما وجود الضدين ، وأيضا إن القول بصلاحية القدرة للضدين ومقارنتها للفعل

(١) هود : ١٠٧ .

(٢) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٨٤ .

(٣) الملك : ١٣ ، ١٤ .

(٤) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٨٥ .

(٥) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، ج ١ ص ٢٩٩ .

قول متناقض ، لأننا إذا قلنا إن القدرة سالحة للضدين فإنما نعنى به أنه يصح من القادر أيهما شاء ، وذلك يقتضى تقدمها ، وهذا مع القول بأن القدرة مقارنة لمقدورها مما لا يتأتى فيتناقض^(١) .

وأىضا لا يجوز القول بصلاحية القدرة للضدين عن طريق البدل إذ لو جاز تجويز البدل عن الوجود لجاز مثله فى صفات الأجناس ، وكان يجوز فى الجوهر أن يكون سوادا بشرط أن لا يكون جوهرًا وكان بدله سوادا ، بل فى صفات القديم تعالى ، فىقال إنه عز وجل يجوز أن يكون عاجزا بشرط ألا يكون قادرا وكان بدله عاجزا^(٢) ، ويفهم من كلام القاضى أن القدرة تعنى تحقق وجود الضدين واختيار العبد بينهما ، وأنهما يوجبان صحة صدور الفعل ، أما البدل فلا يجب صدور الفعل ، إذ أن اختيار الفعل هو ترك ضده أو اختياره بدلا من ضده .

٢ - إلزام القائلين بمقارنة القدرة للفعل القول بأن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفا بما لا يطاق ، إذ لو أطاقه لوقع منه ، فلما لم يقع منه دل على أنه غير قادر عليه ، وتكليف ما لا يطاق قبيح^(٣) إذ أن الكافر لا يقدر إلا على الكفر لأنه لم يقع منه إلا الكفر ، وهو ليس لديه إلا قوة الكفر ، وهذا تكليف بما لا يطاق وهو الإيمان ، أى أنه بمثابة عاجز ، وإذا أجاب خصوم المعتزلة بأن الكافر تارك للإيمان مشغول بصدده فكأنه قد أتى فقد الإيمان من جهته وليس كذلك العاجز ، يجب القاضى عبد الجبار بأن التارك إنما يستعمل فى من لم يفعل ما يقدر عليه فى الحال التى يقدر عليها ، لهذا لا يقال فى الزمن ، أنه تارك للعدو، وعندهم أن الكافر غير قادر على الإيمان أصلا ، ولا يمكنه الانفكاك من الكفر ، فكيف يوصف بأنه تارك له ، أما القول بأنه مشغول ، فهى عبارة لا تجرى إلا على القادر ، فىقال مشغول بالكتابة عن الصباغة وعندكم أن الكافر غير قادر على الإيمان ، فكيف يصح وصفه بذلك^(٤) .

(١) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٩٦ .

(٢) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٤١٨ .

(٣) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٩٦ .

(٤) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٠٢ - ٤٠٧ .

٣ - ما يتعلقون به قولهم لو جاز الفعل بقدرة متقدمة لجاز بالقدرة المعدومة ، ويجيب عن ذلك القاضى عبد الجبار ، بقوله : إن أردتم بهذا أن الفعل يصح بقدرة لم تكن موجودة قط ، فإن ذلك لا يجب ، وإن أردتم أنه يصح بقدرة كانت موجودة ثم عدت ، فلا مانع لهذا الإلزام ، وهذا ظاهر فى أفعالنا المباشرة والمتولدة ، أما فى المباشر فلأن الفعل إنما يحتاج إلى القدرة لخروجه من العدم إلى الوجود ، فلو لم نتقدمه بل توجد فى حالة وقوع الفعل ، فإنه لا يحتاج إليها بل يستغنى عنها ، أما المتولد فأظهر ، ألا ترى الرامى ربما يرمى ويخرج عن كونه قادرا قبل الإصابة بل عن كونه حيا^(١) .

٤ - ما يتعلقون به قولهم إن القدرة لو كانت صالحة للضدين لكان لا يكون أحدهما أولى بالوقوع من صاحبه إلا بأمر مخصوص ، ويجيب القاضى عبد الجبار عن ذلك ، بأن هذا يلزم ، لو كان تأثير القدرة على سبيل الإيجاد ، فأما وتأثيرها فيما تؤثر فيه على طريق الصحة والاختيار ، فلا يمتنع أن يختار أحد الضدين دون الآخر^(٢) .

ويعكس هذا موقف المعتزلة من حيث دور القدرة فى الفعل ، فالقدرة ليست للإيجاد ، بل هى لصحة الإيجاد والاختيار ، بينما تعنى عند خصومهم الإيجاد ، ووفقا لهذا المعنى للقدرة عند المعتزلة يمكن القول بأن هوة الخلاف بينهم وبين خصومهم تضيق إلى حد ما ، إذ أن الخصوم يقولون بنفى القدرة لأنها عندهم تعنى الإيجاد .

وثمة فارق آخر يمكن أن نلاحظه بين المعتزلة وخصومهم ، هو أن المعتزلة يرون جواز تأخر العلة عن المعلول ، فتقدم القدرة بدون وجود الفعل ، يعنى ذلك ، أما خصومهم فيرون اقتران العلة بالمعلول ، فإذا وجدت العلة وجد المعلول ، وهذا يعنى مقارنة القدرة للفعل ، ومن الغريب حقا إن القائلين بذلك ينكرون التلازم الضرورى بين العلة والمعلول فى الطبيعة .

(١) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٢٤ .

(٢) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٢٨ .

وهذه بعض نماذج قد أوردناها لردود المعتزلة على القائلين بمقارنة القدرة للفعل وعدم صلاحيتها للضدين : وإذا كان لحجج المعتزلة قوتها ، فإن لحجج الخصوم أيضا قوتها ، لكن إلزام المعتزلة لخصومهم بأن القول بمقارنة القدرة للفعل وعدم صلاحيتها للضدين يؤدي إلى تكليف ما لا يطاق ، قد جعل الخصوم يفترون إلى فرقتين ، فرقة تقول بأن ذلك ليس تكليفا بما لا يطاق ، وفرقة أخرى سلمت جواز أن يكلف الله عباده ما لا يطيقون ، وإن لم يكلفهم ذلك بالفعل ، وربما يشير هذا إلى قوة الإلزام .

الأفعال المتولدة : أكد المعتزلة على حرية الإنسان في الأفعال التي تصدر منه مباشرة ، ولا خلاف بينهم في إسناد ذلك الفعل للإنسان ، أما بالنسبة للأفعال المتولدة ، وهي الأفعال التي تقع بسبب منى وتحمل في غيرى ، أو هي الفعل الذي أوجبت سببه فخرج غير أنه لا يمكنني تركه ، وقد يقع في نفسى أو في غيرى ، أو الفعل الذى يقع على سبيل الخطأ دون القصد والإرادة إليه ، فهو بذلك فعل يحصل بتوسط فعل آخر ، فقتل الطفل قد تم بتوسط السهم ، كأن يرمى الرامى بسهم فيقتل طفلاً عن طريق الخطأ^(١) .

فما هو موقف المعتزلة بالنسبة لهذه الأفعال التي يقل فيها عامل الإرادة إن لم ينعدم عند بعضهم ، ومدى نسبتها إلى فاعليها ؟

بالنسبة للجانب الطيعى لهذه الأفعال - أى علاقة السبب بالمسبب - فلا خلاف بين المعتزلة على أن هذه الأفعال تقع من فاعلها ولا خلاف على أن السبب موجب للمسبب عند المعتزلة^(٢) .

أما بالنسبة للجانب الأخلاقى ومدى مسئولية الإنسان عن هذه الأفعال ؟ فنجد خلافا بين المعتزلة في ذلك :

١ - ذهب العلاف إلى القول بأن كل ما تولد عن فعله مما تعلم كيفيته فهو فعله ، وذلك كالآلم الحادث من الضرب ، وأنه قد يفعل فى نفسه وفى

(١) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ص ٩٣ ، وانظر أيضا الكتاب القيم للأستاذ الدكتور سامى نصر حيث ناقش بالتفصيل فكرة التولد بعنوان « الحرية المستولة » .
(٢) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ص ٩٧ .

غيره بسبب يحدثه فى نفسه ، أما اللذة والألوان والطعوم فذلك أجمع فعل الله سبحانه(١) .

٢ - وقال بشر بن المعتمر إنه يصح من الإنسان فعل الألوان والطعوم والروائح والرؤية وسائر الإدراكات ، أى أن هذه الأفعال متولدة من الإنسان(٢) .

٣ - ذهب النظام أن المتولدات ليست فعلا للإنسان ، ذلك لأنه كان يقول بأنه لا فعل للإنسان إلا الحركة ، وأنه لا يفعل الحركة إلا فى نفسه ، أما الألوان والطعوم والأرايح والأصوات فهى أجسام لطيفة ، والإنسان لا يفعل الأجسام .

٤ - ذهب معمر إلى أن الإنسان لا يفعل فى نفسه حركة ولا سكونا ، وأنه يفعل فى نفسه الإرادة والعلم وأنه لا يفعل فى غيره شيئا(٣) .

٥ - ثمانية بين الأشرس قال بأن المتولدات لا فاعل لها ، وأنه لا فعل للإنسان إلا الإرادة ، وأن ما سواها حدث لا من محدث .

٦ - قال الجاحظ بأن المتولد يقع من الانسان على سبيل الطبع وليس باختيار له ، وليس يقع منه فعل باختيار سوى الإرادة(٤) .

٧ - ولقد عارض القاضى عبد الجبار القول بأن الأفعال المتولدة تحدث بالطبع ، وأن هذا القول كقول أصحاب الطبائع ، وأيضا من جعل المتولدات حدث لا محدث له ، لأنه لا فرق بين بعضها والبعض فى الاحتياج إلى محدث وفاعل(٥) .

وقال بإضافة هذه الأفعال للإنسان ، وذلك لأن ذات السبب ذات منفصلة عن السبب، حادثة مثله، فكما أن السبب يضاف إلى الفاعل فكذلك المسبب ،

(١) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ص ٨٨ .

(٢) البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص ١٥٧ .

(٣) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ص ٨٨ - ٩٠ .

(٤) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ص ٩١ .

(٥) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٨٩ .

فيجب أن تستوى الحوادث في كونها مضافة إلى الفاعل ، وإن كانت تختلف
كيفية ، ففيها ما يتعلق به بلا واسطة - كالمبتدأ (يقصد الفعل المباشر) وفيها ما
لا يتعلق به إلا بواسطة وهو المتولد^(١) .

ولا شك أن استقصاء المعتزلة للبحث في مسئولية الإنسان عن هذه
الأفعال ونسبتها إليه هو انعكاس لقولهم بمسئولية الإنسان عن أفعاله ، وهم
معذورون بالنسبة لاختلافهم في الفعل المتولد « فلا زالت أحكام قوانيننا
المعاصرة لا تقول برأى قاطع بصدد الإصابة أو القتل الخطأ ، ويتراوح الحكم
بين البراءة وتخفيف العقوبة »^(٢) .

٤ - الحسن والقبح العقلاني :

تتصل مسألة الحسن والقبح بالعدل الإلهي ، فإذا كان العدل الإلهي
يقتضى أن تكون أفعاله تعالى كلها حسنة ، فلا بد من معرفة الحسن والقبح من
الأفعال ، ولقد أشار إلى ذلك القاضي عبد الجبار بقوله حينما قال : « بأنه من
يعلم الفرق بين الحسن والقبح لم يصح منه أن ينزه الله تعالى عن تلك المقبحات
ويضيف إليه المحسنات »^(٣) .

كذلك تتصل بحرية الإرادة لأن الأفعال الاختيارية هي التي يقع عليها
المدح والذم ، والمدح يكون للأفعال الحسنة والذم يكون للأفعال القبيحة ، ولا
بد لذلك من معرفة الحسن والقبح .

والخلاف بين المعتزلة وخصومهم في مصدر معرفة الحسن والقبح ، فهو
الشرع عند خصومهم ، بينما عند المعتزلة هو العقل ، وسوف نتحدث عن رأى
المعتزلة .

يروى المعتزلة أن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان للأفعال ، وذلك لأنهما
صفتان زائدتان على الوجود ، فالقبح يقبح لوجوه معقولة ، متى ثبتت اقتضت

(١) القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٩٠ .

(٢) د ٠ أحمد صبحي ، في علم الكلام ، ص ٢١٥ (الهامش) .

(٣) القاضي عبد الجبار ، المغنى ، ج ١١ ص ٣٨٤ .

متجه ، والحسن يحسن متى انتفت هذه الوجوه كلها عنه ، فالقبيح كالظلم والكذب ، لا بد له من صفة تختص به ويفارق بها غيره ، ولولا ذلك لم يكن بأن يكون قبيحا أولى من أن يكون حسنا ، أى أن الفعل القبيح له صفة تختص به من أجلها يكون قبيحا لأننا متى علمنا الظلم ظلما ، علمناه قبيحا ، ومتى خرج عن هذه الصفة لم يكن قبيحا ، فصار كونه ظلما فى أنه المقتضى لقبه ، فالموجب للقبح أو الحسن صفات الأفعال ذاتها ، فالكذب يقبح لأنه كذب ، والظلم لأنه ظلم ، وكفر النعمة لأنه كفر النعمة ، وتكليف ما لا يطاق لأنه تكليف ما لا يطاق فهذه كلها أفعال قبيحة لكونها بهذه الصفات ، وكذلك القول فى الحسن (١) .

ولا يجوز أن يكون القبيح قبيحا بالنهى والأمر ، وذلك لأن النهى منه تعالى دلالة على قبح الشيء ، والدليل يدل على الشيء على ما هو به ، لا أنه يصير على ما هو به بالدلالة ، والنهى الصادر منه تعالى يجرى مجرى قوله إن هذا الفعل قبيح ، والأمر يبنى عن مثل ما يبنى عنه قوله إن هذا الفعل ندب أو واجب ، فكما أن الخبر يدل على أن المخبر عنه على ما تعلق به ، لا أنه بالخبر صار على ما هو به ، فكذلك الأمر والنهى (٢) أى أن الأمر والنهى ليسا مقياس الحسن والقبح ، ولا مصدرهما ، بل هما للدلالة عليهما ، فالفعل بذلك ليس قبيحا لأن الله نهى عنه ، بل إن الله نهى عنه لأنه قبيح ، وكذلك القول فى الحسن إنه ليس حسنا لأن الله أمر به ، بل إن الله أمر به لأنه حسن - وأيضا يعنى هذا أنه لا تعلق للأفعال من حيث الحسن والقبح بفاعلها : بل إن لها صفات ذاتية مستقلة عن الفاعل لها .

أيضا مما يدل على أن الفعل ليس يقبح ويحسن بالأمر والنهى ، وذلك لأن الأمر والنهى لا يعرفان إلا بعد كمال العقل ، لأنه لا يصح لنا العلم بالتكليف إلا بعد كمال العقل ، والتحذير من فعل القبيح وأضراره ، وكل

(١) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، ج ٦ (١) ص ٥٢ - ٥٩ .

(٢) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، ج ٦ (١) ص ١٠٥ .

ذلك لا يتم إلا بعد تقدم العلم بالقبائح ، وأن ذلك مما يكمل به العقل ،
ويبطل بذلك القول بأنه يقبح بالنهى^(١) .

أيضا مما يبطل القول بأن القبيح ما نهى الله عنه والحسن ما أمر به ، أنه
كما يجب على ذلك أن يكون الدهرى وسائر من يعتقد قدم الأجسام ، إذا لم
يستدل على حدوثها وإثبات محدثها ، أن لا يعلم قبح شئ من الأشياء ولا
حسنه ، من حيث لا يعلم الأمر والنهى ولا يعلم الأمر ولا الناهى ، مع كمال
عقله^(٢) .

ويورد القاضى عبد الجبار كافة الاعتراضات ويرد عليها ، وينتهى إلى
القول بأن الأفعال تحمل فى ذاتها وجوه الحسن والقبح ، وأن العقل هو الذى
يكشف عن وجوه الحسن والقبح فى الأفعال ، فمتى كشف العقل عن وجوه
القبح فى الفعل كان الفعل قبيحا ، ومتى كشف عن وجوه الحسن فى الفعل
كان الفعل حسنا ، وأن الفعل الذى يستقبحه العقل يستحق صاحبه الذم ،
والفعل الذى يستحسنه العقل يستحق صاحبه المدح ، والعقل بذلك هو الحاكم
فى الحسن والقبح^(٣) .

ومعرفة العقل للقبح والحسن فى الأفعال يكون بطريق الإضطرار وطريق
الاكتساب، وذلك يعنى أن معرفة الحسن والقبح من الأفعال مركوزة فى العقل ،
وتعرف ببداية العقول جملة حسن الأفعال وقبحها ، فحسن الصدق وقبح
الكذب مقرر فى عقول العقلاء ، وهو معرفة بديهية ، أما معرفة احسن والقبح
فى الأفعال على وجه التفصيل فيكون بالنظر والتأمل والاستدلال ، وهذا ما
عناه القاضى عبد الجبار فى قوله : « ولا قبيح من القبائح إلا وله أصل يعلم
قبحه باضطرار ، ليصح أن يجعل أصلا فيما يعلم باكتساب »^(٤) .

وعلى هذا فالموجب هو العقل ، وإذا كان العقل هو الموجب فهل معنى

(١) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، ج ٦ (١) ص ١٠٦ - ١٠٧ .

(٢) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، ج ٦ (١) ص ١٠٩ .

(٣) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، ج ١٥ ، ص ١١٨ .

(٤) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، ج ٦ (١) ص ٦٤ .

ذلك أن يكون الله تعالى ليس موجبا لشيء ؟ يجيب القاضى عبد الجبار عن ذلك بأن معنى أن الله تعالى أوجب ، أنه علمنا وجوب الواجب ، أو ممكننا من معرفته بنصب الأدلة ، لأن ما عنده وجب الواجب علينا إذا فعله صار كأنه الموجب له فى الحقيقة^(١) ، أى أن الله قد دل على الواجب وفعله ، فهو بذلك كأنه هو الموجب ، ويرى القاضى عبد الجبار بأنه بهذه الإضافة تزول الاعتراضات التى يوجهها خصوم المعتزلة بأن العقل عندهم هو الموجب وليس الله تعالى .

وإذا كان العقل هو الموجب فهل يتعارض ما أوجبه مع ما أوجبه الشرع ؟ ويجيب القاضى عبد الجبار بأن معرفة الواجب لا تتم بمجرد العقول بل لابد من الخبر ، فالعقل والخبر طريقان للمعرفة ، وطرق المعرفة وإن اختلفت فحكم المعلوم لا يتغير ، والسمع لم يوجب ما اقتضى العقل نفى وجوبه ، وإنما أوجب مثل ذلك فى جنسه وصورته^(٢) .

هذا فى إيجاز شديد رأى المعتزلة فى مسألة الحسن والقبح العقليان ، وغرضهم الأساسى فى إثبات الحسن والقبح عن طريق العقل ، أن يثبتوا أن الله قد أعطى الإنسان العقل ليميز به بين الصواب والخطأ ، وأعطاه القدرة التى يأتى بها الخير والشر وفقا لاختياره ، وتحقيقا لمسئوليته عن أفعاله ، وانتفاء أى عذر له فى التقصير سواء فى معرفة الخير والشر أو عمل الخير والشر ، فكما أعطاه القدرة على الفعل أعطاه القدرة على المعرفة .

٥ - نفى إرادة الله للقبائح :

من الأسباب التى أدت المعتزلة إلى القول بأن الله لا يخلق أفعال العباد ، هو أن الله لا يريد القبائح وفى أفعال العباد ما هو قبيح ، وهذا يعنى عدم شمول الإرادة الإلهية لكل ما يحدث فى الكون ، لأن من ضمن ما يحدث ما هو قبيح ، ولقد ذكر الأشعرى إجماع المعتزلة على القول بأن الله لم يخلق

(١) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، ج ٦ (١) ص ٦٥

(٢) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، ج ١٥ ص ١١٦

الكفر والمعاصي ، وإجماعهم على أنه لم يرد القبائح ، وأن إرادته خير ولا يريد الشر^(١) .

ولتأكيد هذا المعنى نجد أن بعض المعتزلة قد فسر الإرادة بمعنى ينفي إرادة الله للقبائح ، بل إن قولهم أحيانا قد أدى إلى انتفاء صفة الإرادة ، فقال الكعبي إن إرادة الله هي علمه^(٢) وقال أيضا إن إرادة الله لأفعاله هي خلقها ، وإرادته لأفعال غيره هي أنه أمر بها^(٣) ، وأيضاً ذهب النظام إلى مثل هذا القول فقال بأن إرادة الله لأفعاله تعني أنه خلقها ، وإرادته لفعل غيره أنه أمر به^(٤) .

ولقد أدى هذا إلى اعتراض خصوم المعتزلة على هذا التفسير للإرادة الإلهية ، كما شاركهم في الاعتراض فريق من المعتزلة أنفسهم ، فيقول القاضي عبد الجبار معارضا رأى النظام والكعبي في الإرادة ، بأنهما لم يثبتا معنى الصفة في القديم ، في قولهم معنى إنه يريد لفعل نفسه أنه لا يفعله على وجه السهو والغفلة ، ويريد لفعل غيره أنه أمر به ونهى عن خلافه ، ويرى أن صفة الإرادة ثابتة لله تعالى ، وذلك لأن في أفعاله تعالى ما وقع على وجه دون وجه ، والفعل لا يقع على وجه دون وجه إلا لمخصص هو الإرادة^(٥) .

وإرادة الله تعالى عند المعتزلة محدثة موجودة لا في محل ، وهي لا تشمل كل المراتدات فالله تعالى لا يريد القبائح ، ولا يشاؤها بل يكرها ويسخطها ، والذي يدل على ذلك أن غاية ما به يعرف كراهة الغير إنما هو النهي ، وقد صدر من جهة الله تعالى النهي بل ما هو أكبر من النهي ، لأنه تعالى كما نهى عن القبيح فقد زجر عنه وتوعد عليه بالعقاب الأليم ، وأمر بخلافه ورغب فيه ووعد عليه بالثواب العظيم ، وكل ذلك منه أدلة على أنه

(١) الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ج ١ ص ٢٩٨ - ٢٩٩ .

(٢) الاسفرايني ، التبصير ، ص ٧٩ .

(٣) البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص ١٨٢ .

(٤) الشهرستاني ، نهاية الاقدام ، ص ٢٣٩ - ٢٤١ .

(٥) القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٣٥ - ٤٤٠ .

تعالى لا يريد هذه القبائح بل يكرهها^(١) ، وهذا يعنى أيضا أن الإرادة تعنى المحبة والرضا ، لأن الله لا يريد إلا ما أمر به وأحبه ورضى عنه ، أما ما نهى عنه فقد كرهه وزجر عنه^(٢) .

وأیضا الذى يدل على أن الله تعالى لا يريد القبائح هو أنه تعالى لو كان مريدا للقيح لوجب أن يكون فاعلا لإرادة القبيح ، وإرادة القبيح قبيحة ، والله تعالى لا يفعل القبيح لأنه عالم بقبحه مستغن عنه^(٣) .

أيضا مما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريدا للمعاصي ، هو أنه تعالى لو كان مريدا لها ، لوجب أن يكون حاصلًا على صفة من صفات النقص ، وذلك لا يجوز على الله تعالى^(٤) .

واستدل المعتزلة بآيات كثيرة على عدم إرادة الله للمعاصي والظلم والقبح ، منها قوله تعالى : ﴿ وَمَا اللَّهُ بِيُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ ﴾^(٥) . ووجه الاستدلال أن قوله ظلما نكرة والنكرة فى النفى تعم ، فظاهر الآية يقتضي أنه تعالى لا يريد شيئا مما وقع عليه اسم الظلم - وأيضا قوله تعالى : ﴿ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ ﴾^(٦) ، ويدل على أنه لا يريد الفساد ولا يحبه سواء أكان من جهته أو من جهة غيره ، وسواء أكان متعديا أو غيره^(٧) .

ولقد رد المعتزلة على القائلين بأن الإرادة الإلهية عامة وتشمل كل ما يحدث فى الكون ، لأنه لو وقع ما لا يريده الله تعالى ، أو لم يقع مراده ، لدل على عجزه وضعفه ، كما فى الشاهد ، ويجيب المعتزلة عن ذلك بالقول بأن ما يريده الله لا يخلو ، إما أن يكون من فعل نفسه ، أو من فعل غيره ، فإن كان من فعل نفسه ، ثم لم يقع دل ذلك على ضعفه وعجزه ، وإن كان ما

(١) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٥٩ .

(٢) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، ج ٦ ص ٥١ - ٢١٤ .

(٣) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٦١ .

(٤) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٦٢ .

(٥) غافر : ٣١ . (٦) البقرة : ٢٠٥ .

(٧) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٥٩ - ٤٦٠ .

يريده من فعل غيره ، فإما أن يريده على طريق الإكراه والحمل أو على طريق الاختيار ، فإن أرادته على طريق الإكراه ثم لم يقع دل عجزه عن السبب الذى يوصله إلى الحمل والإكراه ، فأما إذا أرادته على طريق الاختيار من دون أن يعود نفعه أو ضرره إليه ثم لم يقع لم يدل على عجزه ، لأن المرجع بالعجز زوال القدرة ، وليس إذا لم يقع أمر من الأمور من الفاعل المختار أن يدل على عجزه (١) .

أيضا مما تعلق به خصوم المعتزلة قوله تعالى : ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴾ (٢) ، ويجب المعتزلة أن المراد بالمشيئة هنا مشيئة الإلجاء والإكراه مثل قوله تعالى : ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا ، أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴾ (٣) ، أى لو شاء أن يحملهم على الإيمان ويكرههم عليه (٤) .

وهذه أمثلة أوردناها لموقف خصوم المعتزلة الذين يقولون بكلية الإرادة الإلهية وشمولها لكل ما يحدث ، ورد المعتزلة عليهم ، وهى تبين أن الخصوم ينظرون إلى الإرادة الإلهية من منظور القدرة الإلهية المطلقة ، فكما أن قدرته تعالى مطلقة عندهم ، فكذلك يجب أن تكون إرادته مطلقة ، وكما أن القدرة الإلهية المطلقة تعنى خلق الله لأفعال العباد ، وتعنى إرادته تعالى لما خلق ، ومن أفعال العباد ما هو قبيح ، فهو يندرج أيضا تحت الإرادة الإلهية المطلقة ، أما المعتزلة فينظرون إلى الإرادة الإلهية من منظور العدل الإلهي ، والقول بأن الله لم يخلق أفعال العباد وأنها منسوبة لهم ، فالعدل يقتضى عدم إرادة القبيح وأيضا عدم الجبر على فعل القبيح ، فعدم إرادة الله للقبيح ينتفى معها الجبر ويقوم عليها أساس الاختيار .

تلك هى فى إيجاز الملامح الرئيسية لأصل العدل الذى أولاه المعتزلة

(١) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٦٥ .

(٢) الإنسان : ٣٠ . (٣) يونس : ٩٩ .

(٤) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٧٥ - ٤٧٦ .

عناية كبيرة ، وحاولوا فيه تحقيق التنزيه المطلق للفعل الإلهي عن كل صور النقص ، وإذا كان من مأخذ يمكن أخذه عليهم في الأصل ، فهو قولهم بالوجوب العقلي الذي امتدت دائرته لتشمل الفعل الإلهي ، وأصبح ما يقضى به العقل من وجوب الحكمة والصواب في الفعل الإنساني يقتضى به ويوجهه في الفعل الإلهي .

* * *

(ثالثاً) أصل الوعد والوعيد :

يتصل هذا الأصل بأصل العدل وينبثق منه ، إذ أنه يقوم على ضرورة مجازاة المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته ، ولا يجوز أن يخلف الله وعده أو وعيده ، وذلك أمر يقضى به العدل - وسوف نشير فيما يلي إلى رأى المعتزلة في هذا الأصل وما يتصل به من مسائل .

معنى الوعد هو كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل ، ويستوى في ذلك أن يكون الوعد مستحقاً أو تفضلاً ، والوعيد هو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه في المستقبل (١) .
والله تعالى قد وعد المطيعين بالثواب وأ وعد العصاة بالعقاب ، فهل الوعد والوعيد استحقاق أم لا ؟ وهل يجوز أن يخلف الله تعالى وعده أو وعيده ؟ وحول الإجابة عن هذه الأسئلة يدور فكر المعتزلة في أصل الوعد والوعيد .

يذكر المعتزلة أن هناك شروطاً تستحق بها الأفعال أحكام المدح أو الذم والثواب والعقاب ، أحد هذه الشروط يرجع إلى الفعل من حيث كونه قبيحاً يستحق الذم ، ومن حيث كونه حسناً يستحق المدح ، والآخر يرجع إلى الفاعل من حيث علمه بقبح الفعل أو علمه بحسن الفعل ، وشروط استحقاق الثواب والعقاب هي نفس شروط استحقاق الذم أو المدح ، ويضاف إليها شرط آخر هو أن يكون الفاعل ممن يصح أن يثاب أو يعاقب .

(١) القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ١٣٤ - ١٣٥

والمؤثر فى استحقاق المدح والثواب، هو فعل الواجب واجتناب القبيح ، فإذا كلفنا الله تعالى فعل الأفعال الشاقة فلا بد أن يكون فى مقابلها من الثواب ما يقابله ، وهذا ما يقضى به العدل ، أما إذا لم يكن فى مقابلة هذه الأفعال الشاقة ما يقابلها من الثواب فيكون الله بذلك ظالماً عابثاً، وهو يتعالى عن ذلك . وعلى هذا فالثواب الذى يناله العبد من فعله للطاعات ، هو ما يستحقه على أداء تلك الطاعات ، وليس تفضلاً من الله تعالى ، وذلك لأن القول بأن الثواب واجب من حيث الجود متناقض ، لأن الجود هو التفضل ، والتفضل هو ما يجوز لفاعله أن يفعله وأن لا يفعله ، والواجب هو ما لا يجوز له أن لا يفعله .

وعلى هذا فالثواب مستحق من جهة الله تعالى ، أما عن كيفية الثواب هل هو حسى أم روحى ، فيذكر القاضى عبد الجبار أن ما يجب أن نعلمه عن كيفية الثواب طريقه السمع (١) .

وبالنسبة للعقاب فهو استحقاق ، وهو ما يدل عليه العقل والسمع ، أما دلالة العقل فهى دالتان : إحداهما أن الله أوجب علينا الواجبات واجتناب عن القبائح وعرفنا وجوب ما يجب وقبح ما يقبح ، فلا بد من أن يكون لهذا التعريف والإيجاب وجه ، ولا وجه له إلا أننا إذا أدخلنا به أو أقدمنا على خلافه من قبيح ونحوه استحققنا من جهته ضرراً عظيماً - والثانية أن الله تعالى خلق فينا شهوة القبح ونفرة الحسن ، فلا بد من أن يكون فى مقابلته من العقوبة ما يزجرنا عن الإقدام على القبائح ، ويرغبنا فى الإتيان بالواجبات ، وإلا كان يكون المكلف مغرى بالقبح ، والإغراء بالقبيح لا يجوز على الله تعالى (٢) .

وواضح من هذا فكرة العدل التى تقضى باستحقاق الثواب ، وتقضى أيضاً باستحقاق العقاب ، ولم يكتف المعتزلة بإيراد الأدلة العقلية على استحقاق

(١) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٦١١ - ٦١٩ .

(٢) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٦١٩ - ٦٢٠ .

الثواب والعقاب ، بل قالوا بالدلالة السمية ، وهى أن الله تعالى وعد المطيعين
بالثواب ، وتوعد العصاة بالعقاب ، فلو لم يجب لكان لا يحسن الوعد
والوعيد بهما (١) .

ولكن هل يمكن أن يسقط الثواب أو العقاب عن المكلف ؟

يجيب القاضى عبد الجبار أن الثواب يسقط بوجهين ، أحدهما بالندم
على ما أتى به من الطاعات ، والثانى بمعصية هى أعظم منه ، وأيضا العقاب
يسقط بالندم على فعله من المعصية ، أو بطاعة هى أعظم منه (٢) .

وهذا يعنى أن إسقاط الثواب أو العقاب ليس من الله تعالى ، بل هو نتيجة
فعل العبد الذى يندم على المعصية أو يفعل من الحسنات ما يزيد على
معصيته ، فيسقط عنه العقاب ، ولا يسقط بعفو الله تعالى عنه ، وأيضا من
يسقط عنه الثواب من يندم على ما فعل من الطاعات ، أو تزيد سيئاته عن
حسناته .

وعلى هذا يمكن القول بأن المعتزلة ترى أن الله لا يخلف وعده أو
وعيده ، ولا يجوز العفو عن مرتكب الكبيرة ، بل إنه يعذب فى النار ويخلد
فيها (٣) .

وقد دللوا على عدم جواز العفو عن صاحب الكبيرة ، وذلك لأن فى
العفو عنه ، إغراء له على فعل القبيح ، وأيضا أن الفاسق (مرتكب الكبيرة)
إما أن يدخل الجنة أو النار ، إذ فى الآخرة لا دار سوى الجنة أو النار ، فإن
دخل النار ، فهو ما تقول به المعتزلة ، وإن دخل الجنة فلا يخلو إما أن يكون
مثابا أو متفضلا عليه ، لا يجوز أن يكون مثابا لأن إثابة من لا يستحق الثواب
يقبح ، وترى المعتزلة أنه لا يجوز أن يدخل الجنة متفضلا عليه لأن الأمة قد
اتفقت على أن المكلف إذا دخل الجنة يجب أن يكون حاله متميزا عن حال
الولدان المخلدين ، فيجب أن يكون معاقبا (٤) .

(١) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٢١ .

(٢) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٤٣ .

(٣) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٦٦ .

(٤) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٥٠ .

ويستدل المعتزلة بالأدلة السمعية على عدم جواز المغفرة لصاحب الكبيرة بالأدلة السمعية التي يصرفون فيها آيات الوعيد إلى العموم ، ولا يصرفونها إلى الخصوص ، وذلك لأنه لا يجوز أن يخاطبنا الله تعالى بخطاب لا يريد به ظاهره ثم لا يدل عليه ولا يبين المراد به ، لأن ذلك يكون ألغازا وتعمية وتورية ، والألغاز والتعمية والتورية مما لا يجوز على الله تعالى (١) .

لذا أجمع المعتزلة على أن الأخبار اذا جاءت من عند الله ومخرجها عام كقوله تعالى : ﴿ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ﴾ (٢) ، وقوله : ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ . وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾ (٣) ، فليس بجائز إلا أن تكون عامة في جميع أهل الصفة الذين جاء فيهم الخبر من مستحليهم ومحرميهم ، ولا يجوز أن يكون الخبر خاصا أو مستثنى منه والخبر ظاهر الأخبار ، والاستثناء والخصوصية ليسا بظاهرين ، ولا يجوز أن يكون الخبر خاصا وقد جاء مجيئا عاما إلا ومع الخبر ما يخصه أو تكون خصوصيته في العقل ، ولا يجوز أن تحيى الخصوصية بعد الخبر (٤) .

ووفقا لهذه القواعد لا يجب صرف العام إلى الخاص ، ولا يستثنى منه ، ما لم يكن معه ما يخصه ، والأخبار التي وردت في الوعيد وردت بألفاظ العموم ، ولم يرد ما يخصها أو يستثنى منها ، لذا لا يجوز استثناء صاحب الكبيرة من آيات الوعيد .

ولقد أورد القاضي عبد الجبار كثيرا من الآيات التي وردت في الوعيد وبين أنها عامة ، نذكر منها استدلاله بقوله تعالى : ﴿ وَمَنْ يَعَصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يَدْخُلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا ﴾ (٥) ، فالله تعالى قد أخبر أن العصاة يعذبون بالنار ويخلدون فيها ، والعاصي اسم يتناول الفاسق والكافر جميعا فيجب حمله عليهما ، لأنه تعالى لو أراد أحدهما دون الآخر لبينه ،

(١) القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٥١ .

(٢) الانقطار : ١٤ . (٣) الزلزلة : ٧ ، ٨ .

(٤) الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ج ١ ص ٣٣٦ .

(٥) النساء : ١٤ .

ولو أراد بقوله : ﴿ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ ﴾ الكافر فقط لكان الفاسق لا يتعدى حدود الله (١) .

ولقد قامت مناقشات ومجادلات بين المعتزلة وخصومهم حول صرف آيات الوعيد إلى العموم أو الخصوص ، فرأى المعتزلة أنها تصرف للعموم بينما رأى خصومهم أنها تصرف للخصوص ، وذلك لتبرير رأيهم فى جواز العفو عن صاحب المكبرة .

ولقد تمسك خصوم المعتزلة بالشفاعة كإحدى جهات العفو عن صاحب الكبيرة وقد ثبتت شفاعته النبى ﷺ فى الآخرة ، فصاحب الكبيرة تناله هذه الشفاعة ، بل أوردوا حديثا للنبي عليه الصلاة والسلام يجعل الشفاعة محصورة فى أهل الكبائر ، وتقر المعتزلة بشفاعة النبي عليه الصلاة والسلام فى الآخرة ، لكنها تنكر أن تشمل تلك الشفاعة أصحاب الكبائر ، بل هى للمؤمنين ليزدادوا فى منازلهم ودرجاتهم فى الجنة (٢) ، أما الحديث الذى احتج به الخصوم فإن المعتزلة تقول بأنه حديث آحاد لا يفيد اليقين لذا لا يجوز الاحتجاج به ، بل أوردوا أحاديث أخرى للنبي عليه الصلاة والسلام تعارض ذلك الحديث ، وفيها تحريم دخول الجنة لمرتكبي الكبائر وخلودهم فى النار (٣) .

وهكذا تتعلق أبواب العفو عن صاحب الكبيرة ، لأنه لا يجوز أن يعفو الله عنه ، ولن تناله شفاعته النبى عليه الصلاة والسلام فى الآخرة ، ولا سبيل الا أن يتوب صاحب الكبيرة عن ذنبه قبل أن يوافيه الأجل ، وأن تكون توبته توبة حقيقية ، من حيث الندم عليها وعدم العودة إلى الذنب ، ولا تنفع التوبة بعد عجز التائب عن المعصية أو عند إشرافه على الموت ، ولقد جعل بعض المعتزلة التوبة عن المعاصى فريضة واجبة ، وأنكر ذلك الآخرون (٤) .

(١) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٥٧ .

(٢) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ص ١٦٦ .

(٣) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٩١ .

(٤) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ص ١٧٠ .

ولكن هل يجب على الله قبول توبة العاصي ؟ يجيب المعتزلة عن ذلك بأن ذلك واجب عقلا (١) .

وإذا كان الثواب والعقاب استحقاق للعبد المكلف يناله فى الآخرة ، فما هو موقف غير المكلفين من الأطفال وغيرهم ؟ لقد أنكر المعتزلة أن يعذب الله تعالى الأطفال فى الآخرة ، وإن اختلفوا فى جواز إيلاء الله لهم فى الدنيا ، والذين أجازوا ذلك قالوا بضرورة أن يعوضهم الله عن ذلك .

ولقد قال المعتزلة بتعويض البهائم عن الذبح أو ما يلحقها من الآلام ، فيعوضها الله عن ذلك فى الآخرة ، وإن لم يبينوا كيفية ذلك العوض (٢) والذى دعاهم إلى القول بتعويض الحيوانات ليس فحسب تصورهم للعدل الإلهى ، إنما الرد على ديانات بعض الهنود التى تستنكر ذبح الحيوانات وإنكارها أن يكون هنا أمر إلهى يبيح ذبحها (٣) .

والأطفال وغيرهم من المكلفين لم يقع منهم أعمال يستوجبون عليها العقاب ، إذ أنهم غير مكلفين ، والأعمال التى يستوجب عليها الثواب أو العقاب هى الأعمال التى تقع فى دائرة التكليف .

والرّقع أن الأساس الذى يقوم عليه أصل الوعد والوعيد هو فكرة العدل الإلهى والحرية الإنسانية ، إذ كيف يحاسب الله على أفعال من صنعه ، وكيف يتساوى المسىء والمحسن .

(رابعا) المنزلة بين المنزلتين :

يمثل هذا الأصل البداية التاريخية للمعتزلة ، وكان نتيجة للحروب التى قامت بين على بن أبى طالب ومخالفيه ، حيث كان التساؤل عن الموقف من هؤلاء هل ظلوا على إيمانهم أم أنهم خرجوا عن الإيمان ، أو خرجت منهم

(١) الرازى ، معالم أصول الدين ، ص ١٥٠ .

(٢) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، ج ١ ص ٣١٨ - ٣١٩ .

(٣) د . أحمد صبحى ، فى علم الكلام ، ص ١٦٨ - ١٦٩ .

طائفة دون الأخرى ، وامتد البحث إلى التساؤل عن الموقف من مرتكب الكبيرة ، وتعددت المواقف بإزاء صاحب الكبيرة الذى يخرج من الدنيا بلا توبة ، فذهب الخوارج إلى أنه كافر ، وذهبت المرجئة إلى أنه مؤمن ، وذهب الحسن البصرى إلى أنه ليس بمؤمن ولا كافر وإنما منافق ، وذهب واصل بن عطاء إلى أنه لا يكون مؤمنا ولا كافرا ولا منافقا بل يكون فاسقا ، وهو فى منزلة بين المنزلتين أى منزلة الإيمان ومنزلة الكفر^(١) .

فصاحب الكبيرة لا يسمى مؤمنا ولا يسمى كافرا ، بل هو يقع فى منزلة بين المنزلتين ، وله اسم يقع بين الاسمين ، وهو لا يسمى مؤمنا لأنه لم يأت بشرائطه ، إذ الإيمان عند المعتزلة اعتقاد بالقلب وشهادة وإقرار باللسان وعمل بالأركان ، وعولوا كثيرا على العمل ، فقال بعضهم أن الإيمان هو جميع الطاعات فرضها ونفلها ، وهو جميع ما أمر الله ، وقال النظام إن الإيمان هو اجتناب الكبائر ووافقه آخرون وقالوا الإيمان هو اجتناب ما فيه الوعيد ، وأن الصغائر مغفورة باجتناب الكبائر ، وقال الجبائى إن الإيمان هو ما افترضه الله تعالى ، وأن النوافل ليست بإيمان^(٢) .

وإذا كان الإيمان يدخل فيه العمل وهو ركن من أركانه الأساسية ، فإن مرتكب الكبيرة لم يأت بهذا الركن وأخل بأحد شروط الإيمان وهو العمل ، لذا فلا يسمى مؤمنا ، ولقد أجمعت المعتزلة ما عدا الأصم على إنكار أن يكون الفاسق مؤمنا^(٣) .

وأیضا لا يسمى مؤمنا لأنه يستحق بارتكابه الكبيرة الذم واللعن والاستخفاف والإهانة ، وقد ثبت أن اسم المؤمن صار بالشرع اسما لمن يستحق المدح والتعظيم والموالة ، لذا لا يجوز أن يسمى صاحب الكبيرة مؤمنا^(٤) .

(١) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ١٣٧ ، وفى قول القاضى ما يشير إلى أن الحسن البصرى كان يقول بالمنزلة بين المنزلتين ومن المعروف أن القاضى قد عده من طبقات المعتزلة .

(٢) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، ج ١ ص ٣٢٨ - ٣٣١ .

(٣) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، ج ١ ص ٣٣١ .

(٤) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٠١ - ٧٠٢ .

لكن مع عدم تسمية صاحب الكبيرة مؤمنا فإنه لا يسمى كافرا ، ولا يدخل فى حظيرة الكفر ، وذلك لأن اسم الكافر فى الشرع لا ينطبق عليه ، فإن الشرع قد جعل الكافر اسما لمن يستحق العقاب العظيم ، ويختص بأحكام مخصوصة نحو المنع من المناكحة والمواريثة والدفن فى مقابر المسلمين ، وجحد نعم الله تعالى عليه وإنكارها ، ومعلوم أن صاحب الكبيرة ممن لا يستحق العقاب العظيم ، ولا تجرى عليه هذه الأحكام ، فلم يجوز أن يسمى كافرا (١) . وعلى هذا فصاحب الكبيرة لا يسمى مؤمنا لما أخل به من ركن الإيمان ، ولا يسمى كافرا لما بقى معه من الإيمان وهو التصديق والإقرار ، والمعتزلة هنا يعارضون موقف المرجئة الذين أطلقوا على صاحب الكبيرة اسم الإيمان ، ويعارضون أيضا الخوارج فى إطلاق اسم الكفر على مرتكب الكبيرة .

ولقد ثار خصوم المعتزلة على قول واصل بن عطاء بعدم إطلاق اسم على صاحب الكبيرة ، والقول بأنه لا مؤمن ولا كافر ، بأن ذلك خرق للإجماع ، إذ أن كل فرقة قد أطلقت عليه اسم ما عدا واصل بن عطاء الذى خرق الإجماع بتوقفه عن إطلاق اسم على صاحب الكبيرة ، ولقد دافع الخياط عن رأى واصل ، فقال بأنه لم يخرق الإجماع ، إذ وجد الأمة مجمعة على تسمية أهل الكبائر بالفسق والفجور ، ومختلفة فيما سوى ذلك من أسمائهم ، فأخذ بما أجمعوا عليه وأمسك عما اختلفوا فيه ، فقال واصل بن عطاء إن تسمية صاحب الكبيرة بالفسق والفجور هو ما أجمعوا عليه اسم صحيح نطق به القرآن فى آية القاذف وغيرها ، فوجب تسميته به ، أما ما تفرد به كل فريق من الأسماء فدعوى لا تقبل إلا بينة من كتاب الله أو من سنة رسوله ﷺ ، ثم أورد واصل الآيات الواردة فى القرآن بخصوص أهل الكتاب والمشركين وأنها لا تنطبق على حالة مرتكب الكبيرة ، وأيضا الآيات الواردة فى المؤمن من الولاية والمحبة والوعد بالجنة ، وهى أيضا لا تنطبق على حالة مرتكب الكبيرة ، فوجب أن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن بزوال أحكام المؤمن عنه فى كتاب الله ،

(١) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٧١٢

وليس بكافر لزوال أحكام الكافر عنه ، وأيضا ليس بمنافق لزوال أحكام المنافق عنه ، ووجب تسميته فاسق فاجر كما جاء في الكتاب^(١) .

فعلى هذا فواصل بن عطاء قد توسط بين القائلين بتسمية مرتكب الكبيرة مؤمن ، والقائلين بتسميته كافرا معتمدا على القرآن والسنة ، وليس كما ذكر بعض الباحثين إلى تأثيره بفكرة الوسط الأخلاقي « عند أرسطو أو بقول أفلاطون بمنزلة بين الحسن والقبح^(٢) » ، والواقع أن موقف واصل والمعتزلة من بعده يرتكز على أصول إسلامية اعترف بها هؤلاء ، ولقد استند واصل إلى القرآن والسنة ، وإلى روح الدين الإسلامي التي تدعو إلى الأخذ بالوسط في كل الأمور ، كذلك كان موقف واصل انعكاس لموقفه من على بن أبي طالب ومخالفه ، إذ قال بأن أحدهما مخطيء لا بعينه ، أى بدون تحديد المخطيء ، ولا تقبل شهادتهما معا كما لا تقبل شهادة المتلاعنين^(٣) ، فكما أن واصل كان متوسطا في موقفه السياسي كذلك كان متوسطا في موقفه الديني من صاحب الكبيرة ، إذ لم ير منه عمل يدخله الإيمان ، ولم ير منه عمل يستحق به الكفر .

وعقاب مرتكب الكبيرة يرتبط أشد الارتباط باستحقاق الثواب والعقاب ، ففكرة الاستحقاق تقوم على مفهوم العدل عندهم ، ومرتكب الكبيرة لا يستحق الإيمان لأنه لم يأت به ، ولكنه يستحق العقاب ، وكما أن الثواب متفاوت في درجاته فكذلك العقاب متفاوت في درجاته ، فعلى هذا فمرتكب الكبيرة وإن كان مستحقا للعقاب ، إلا أن درجة عقابه أقل من درجة عقاب الكافر ، الذي يستحق العقاب الكبير ، أما مرتكب الكبيرة فهو يستحق العقاب الذي هو دون ذلك ، وهو أنه يخلد في النار ، لكنه يكون في الدرك الأسفل ، وربما جعل المعتزلة منزلة مرتكب الكبيرة في الدرك الأسفل من النار ليميزوا بينه وبين درجة الكافر الذي يستحق أعظم الجزاء .

(١) الحياط ، الانتصار ، ص ١٦٤ - ١٦٧ .

(٢) خليل الجر وحنا الفاخوري ، تاريخ الفلسفة العربية ، ج ١ ص ١٥٠ ،

وزهدى جار الله ، المعتزلة ، ص ٥٥ .

(٣) الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج ١ ص ٦١ .

ومع أن المعتزلة خالفوا الخوارج فى تسمية صاحب الكبيرة كافرا ، الا أنهم وافقوهم فى الحكم عليه بالخلود فى النار ، ولقد كان لموافقة المعتزلة للخوارج فى الحكم على صاحب الكبيرة بخلوده فى النار ، سببا فى تسمية خصومهم بهم « مخانيث » الخوارج .

* * *

(خامسا) الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر :

يمثل هذا الأصل الجانب التطبيقى فى أصول المعتزلة ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يلقى إجماعا بين المسلمين فيما عدا شذمة من الإمامية لا يعتد برأيهم^(١) والمعتزلة فيما يذكر الأشعرى تقول بوجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فيما عدا « أبو بكر الأصم » وترى أن وسيلة ذلك اللسان واليد والسيف كيف قدروا على ذلك^(٢) .

والسبيل على وجوبه هو قوله تعالى : ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ، تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾^(٣) .

ويتبرح القاضى عبد الجبار معنى الأمر والنهى والمعروف والمنكر ، فالأمر هو قول القائل لمن هو دونه فى الرتبة افعل ، والنهى هو قول القائل لمن دونه لا تفعل ، وأما المعروف فهو كل فعل عرف فاعله حسنه أو دل عليه ، والمنكر هو كل فعل عرف فاعله قبحه أو دس عليه^(٤) .

والمعروف على قسمين منه ما هو واجب ومنه ما هو غير واجب ، والأمر بالواجب واجب ، والأمر بالنافلة نافلة .

أما المنكر فهو من باب واحد يجب النهى عنه جميعا ، فهو واجب كله ، وهو قسمان : قسم عقلى وقسم شرعى ، أما العقلى كالظلم والكذب ، فالنهى

(١) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٤١ .

(٢) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، ج ١ ص ٣٣٧ .

(٣) آل عمران : ١١٠ .

(٤) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ١٤١ .

عنه واجب : وأما الشرعى فينقسم قسمان : منه ما ليس للاجتهاد فيه مجال ، كالسرقة والزنا والخمر ، فهذه منكراً لا مجال للاجتهاد فيها ، ويجب النهى عنها ، ولا يختلف وجوب النهى عنها بحسب المقدم عليها ، وقسم فيه مجال للاجتهاد ، فهذا القسم منكر عند البعض وغير منكر عند البعض الآخر ، لهذا ينظر فى حال المقدم عليه ، فإن كان عنده أنه حلال جائز لم يجب النهى عنه ، وإن كان عنده مما لا يحل ولا يجوز وجب النهى عنه ، ولقد ضرب القاضى عبد الجبار مثالا لذلك النوع وهو شرب المثلث (وهو الشراب الذى طبخ حتى ذهب ثلثاه) فإنه جائز عند الحنفية ومنكر عند الشافعية ، فلو رأى واحد من الشافعية حنفياً يشرب المثلث فليس له أن ينكر عليه وينهاه ، أما لو رأى حنفياً شافعيًا يشرب المثلث ، فإنه يلزمه نهيه والإنكار عليه (١) .

ويفرق القاضى عبد الجبار تفرقة أخرى بين الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من حيث كيفية تطبيقهما ، فيكفى فى الأمر بالمعروف مجرد الأمر به ، ولا يلزمنا حمل من ضيعه عليه ، حتى ليس يجب علينا أن نحمل تارك الصلاة على الصلاة حملاً ، وليس كذلك النهى عن المنكر فإنه لا يكفى فيه مجرد النهى عند استكمال الشرائط حتى نمنعه منعاً ، فلهذا لو ظفرنا بشارب الخمر وحصلت الشرائط المعتبرة فى ذلك ، فإن الواجب علينا أن ننهاه بالقول اللين ، فإن لم ينته خشناً له القول ، فإن لم ينته ضربناه ، فإن لم ينته قاتلناه إلى أن يترك ذلك (٢) .

المعروف بذلك أمر خاص يخص فاعله ، أما المنكر فإنه يتعدى دائرة الفاعل ليشمل الغير ، وبذا يتعدى ضرره للجماعة ، لذا كان الأمر بالمعروف بمجرد القول ، أما النهى عن المنكر فلأنه يخص الجماعة فلا يكتفى فيه بالقول . ولقد وضع القاضى عبد الجبار شروطاً وضوابط للقيام بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وذلك حتى تتم فائدته ، ويؤدى الغرض منه ، دون أن نتحدث نتائج سيئة عن القيام به وهذه الشروط هى :

(١) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ١٤٧ .

(٢) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٤٤ - ٧٤٥ .

١ - يشترط فيمن يقوم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، أن يكون عالماً بما هو معروف وما هو منكر ، حتى لا يأمر بمنكر على أنه معروف ، أو ينهى عن معروف على أنه منكر ، ويشترط أن يكون علمه بذلك يقينياً ولا يكفى فيه مجرد الظن ، وهذا الشرط يعنى أنه ليس من حق عامة الناس القيام به ، ولكنه ينحصر فيمن يبلغ درجة عالية من العلم ، ويبعد أذعياء العلم .

٢ - أن يعلم أن المنكر حاصر ، كأن يرى آلات الشرب مهياً والملاهي حاضرة والمعازف جامعة ، وغلبة الظن هنا تقوم مقام العلم ، أى أنه لابد من وجود وقائع حسية يغلب معها الظن أو العلم بعمل المنكر .

٣ - أن يعلم أن ذلك لا يؤدي إلى مضرة أعظم منه ، فإنه لو علم أو غلب في ظنه أن نهيه عن شرب الخمر يؤدي إلى قتل جماعة من المسلمين أو إحراق محلة لم يجب ، وكما لا يجب لا يحسن ، أى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يؤدي إلى إحداث فتنة بين الناس وانقسام بينهم فيصبح مفسدة وبصيح ضرره أكثر من نفعه .

٤ - أن يعلم أو يغلب في ظنه أن لقوله تأثير فيمن يأمره أو ينهيه بمولو لم يعلم ذلك أو لم يغلب على ظنه ، لم يجب ، لأن ذلك سيكون عبثاً .

٥ - مراعاة أحوال من يدعوهم إلى المعروف أو ينهاهم عن المنكر واختلافهم فإن كان المرء بحيث لا يؤثر في حاله الشتم والضرب فإنه لا يكاد يسقط عنه ، وأن كان ممن يؤثر ذلك في حاله ويحط مرتبته فإنه لا يجب .

٦ - التدرج في تطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فإذا كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يتم بأمر سهل فلا يجوز العدول عنه إلى الأمر الصعب ، وهذا مما يعلم عقلاً وشرعاً ، أما عقلاً فلأن الواحد منا إذا أمكنه تحصيل الغرض بالأمر السهل لا يجوز العدول عنه إلى الأمر الصعب ، وأما الشرع فقوله تعالى : ﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا ، فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ ﴾ (١) .

فإن الله تعالى أمر بإصلاح ذات البين أولا ، ثم بعد ذلك بما يليه ، ثم بما يليه ، إلى أن انتهى إلى المقاتلة (١) .

ولا شك أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يحتاج إلى سلطة تقوم به ، فهل هو مقتصر على الحاكم (السلطة) أم يتعداه إلى كافة الناس التي تتوافر فيهم الشروط السابق ذكرها ؟

يجيب القاضي عبد الجبار عن ذلك ، فيقسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، إلى ما يقوم به الأئمة ، وما يمكن أن يقوم به كافة الناس ، « أما ما لا يقوم به إلا الأئمة ، فذلك إقامة الحدود ، وحفظ بيضة الإسلام ، وسد الثغور ، وتنفيذ الجيوش ، وتولية القضاة والأمراء ، وما أشبه ذلك .

وأما ما يقوم به غيرهم من أفناء (أخلاط) الناس ، فهو كشرب الخمر ، والسرقة ، والزنا ، وما أشبه ذلك . . . ولكن إذا كان هناك إمام مفترض الطاعة فالرجوع إليه أولى » (٢) .

وهذه الضوابط لازمة حتى لا يؤدي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى مضرة أعظم منه ، وهي تهدف إلى وحدة الجماعة وقوة تنظيمها ، فهناك شروط فيمن يدعوه إلى المعروف وينهى عن المنكر ، وهناك أيضا تفرقة بين ما يترك أمره للسلطة الحاكمة وبين ما يقوم به كافة الناس ، وإذا وجد الإمام يوكل إليه الأمر جميعا ، ويكون بذلك دور الكافة من الناس هو التنبيه والنصح ورفع الأمر إلى الإمام .

تلك بإيجاز الأصول الخمسة لأهم وأول فرقة كلامية ، قد حاولنا في عرضها أن نبرز ملامحها العامة ، دون أن نخوض كثيرا في التفاصيل لأن غرضنا هو إعطاء فكرة عامة عن المعتزلة وأهم آرائها ، وهناك الكثير من الآراء والتفاصيل لم يرد ذكرها ، وذلك لأن التعرض لها يخرج عن نطاق بحثنا

(١) القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ١٤٢ - ١٤٤

(٢) القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ١٤٨

والغرض منه هو الإلمام بالخط الفكرى العام للمعتزلة متمثلا فى أصولهم
الخمسة .

وإذا أردنا أن ننصف هذه الفرقة فى كلمة واحدة فإننا نقول: إنهم « أهل
العقل » لكن هذا أثار عليهم الخصوم ووسع دائرة أعدائهم ومخالفهم ، لما رأوا
منهم إسرافا فى استخدام العقل ، فقاموا يناهضون ذلك الإسراف ، فقامت
فرقة الأشعرية ومؤسسها أبو الحسن الأشعرى الذى كان معتزليا بالأمس ثم ارتد
عن الاعتزال ، ليحاول أن يخفف من حدة ذلك الغلو والإسراف فى استخدام
العقل فى الدين .

* * *