جامعة ابن خلدون تيارت

كلية العلوم الانسانية والاجتماعية

قسم العلوم الاجتماعية

مذكرة مكملة لنيل شهـــــادة ماستر الطور الثاني ل.م.د

في فلسفة عربية و إسلامية

مسألة الحرية عند المعتزلة

الطـــــالبة:

***– بلمنورة حياة**

الإشـــــراف:

د.بلخير خديجة

لجنـــــــة المناقشـــــــــة

الأستاذ (ة)	الرتبة	الصفة
د. فضيلة مبارك	أستاذ محاضر أ	رئيسا
د. بلخير خديجة	أستاذ محاضر أ	مشرفا ومقررا
د. حاجة بن ناصر	أستاذ محاضر أ	مناقشا

السنـــة الجامعية: 2021–2022

شكـر وتقدير

بسم الله الرحمن الرحيم

-"رب اوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي وعلى والدي وأن أعمل صالحا ترضاه وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين".

-الحمد والشكر لله عز وجل الذي أمدنا بالصبر والإرادة والعزيمة ووفقنا لإتمام هذا العمل.

-نتقدم بالشكر والامتنان لمشرفتي الدكتورة بلخير خديجة التي لم أجد منها إلا طيبة التعامل ورحابة الصدر على ما قدمته لي من نصح وتوجيه وإرشاد، ومنحتني من وقتها وجهدها وتوجيهاتها، حتى أتممت هذه المذكرة فجزاها الله خيرا.

-كما أتوجه بالشكر لكل من تعلمت على أيديهم واستفدت من آرائهم وتوجيهاتهم ونصحهم أساتذتني الكرام

أتقدم بالشكر المقرون بالمحبة والتقدير والعرفان إلى جميع الأهل، وإلى كل من ساعدنا من قريب وبعيد في إنجاز هذا العمل.

إهـــــداء

إلى من وصانا بهم المولى عز وجل في كتابه الكريم بعد بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ﴾

سورة لقمان: الآية 13.

إلى التي غمرتني بفيض حنانها إلى التي تنير لي دربي إلى التي جاعت لأشبع وسهرت لأنام وتعبت لأرتاح وبكت لأضحك واحترقت لتنير دربي وسقتني من نبع رقتها وصدقها إلى التي وقفت معي في اصعب الظروف قرة عيني وفؤادي "**أمي الغالية**" أطال الله في عمرها.

الى من احمل اسمه بكل فخر، إلى ينبوع العطاء إلى من زرع في نفسي الطموح والمثابرة ، "**والدي العزيز**"

الى كل عائلتي، الى من بعثوا في نفسي الصبر والتفاؤل والأمل ،كل واحد باسمه .

الى الذين لم يلازمونا لمصلحة، ويغادرونا لمصلحة ، لم يصافحونا عند الفرح ويتخلوا عند الحزن، لأصحاب الوجه الواحد ، والقلب الواحد، الانقياء الذين لا يقتنون الاقنعة ، ولا يجيدون التلون، سعوا في حاجاتي حين احتجت اليهم ،من هم دوما معي في السراء والضراء ، وفي السعة والضيق وسيبقون بجانبي حين يرحل العالم كله الى اخواتي وأخواتي .

الى من سقط من قلمي سهوا اهديه اجمل التحيات

حياة

مقدمـــــة

لقد تعددت ظواهر التفكير الإنساني حيث أخذت شكل الامتداد عبر العصور، فكان التفاعل من خلال تلك التيارات الفكرية من جيل إلى جيل عن طريق خاصية الانتقال والتوارث من فكر إلى فكر في أعماق التوارث البشري تظهر أفكار وتختفي أخرى، وتنشأ مذاهب وتختفي أخرى، هذه المذاهب التي غيرت أنماط التفكير على اختلافها من حيث المناهج بصورة عامة، ومن حيث المعتقد والانتماء من ناحية أخرى، هذه المناهج التي كان منبعها الخصوصية العربية الإسلامية كفكر راقي وكمنطلق أول في الإبداع العربي على مستوى قضايا فكرية عالمية. وتعد ظاهرة الفرق الكلامية التي دخلت عالم الأفكار كصورة حية نعبر بها على أن العقل العربي المسلم عالج قضايا ميتافيزيقية بصيغة عربية إسلامية وفق منهج عقلي يضاهي بذلك الأفكار الغربية لا يسعنا إلا الاتجاه نحو المعتزلة بأقطابها وهي تتصدر الفكر الإسلامي بإبداعها لمنهج خاص مارس كل صور البحث والتفكير المنظم القائم على أسس عقلية في إطارها السني أو الديني بصفة عامة متجاوزا حدود العقل العربي المسلم المشبع بالقرآن والسنة، وتدخل مجال البحث الميتافيزيقي وهذا ما سنحاول التطرق إليه بالتفصيل في هذه المذكرة التي سعينا من وراء انجازها إلى إظهار قدرة العقل العربي ممثل في فرقة المعتزلة على معالجة أهم القضايا الميتافيزيقية كمسألة الحرية وربما الفكرة نفسها تدفع إلى النظر إليها من وجهة التفكير المعتزلي والوقوف على حقيقتها من خلال عرضها ومحاولة بيان أوجه التناقض فيها، حيث تمثلت إشكالية بحثنا فهذ في:

كيف تم الوقوف على فكرة الاختيار من وجهة نظر المعتزلة؟

وتتفرع عن هذه الإشكالية الرئيسية مجموعة من التساؤلات :

1- إذا كانت العدالة الإلهية حسب المعتزلة تعنى الوحي الله فكيف تبنت المعتزلة الحرية؟

2- ما هي حدود هذا الطرح الميتافيزيقي في شكله العربي المستمد من أصول فكرية إنسانية كبرى؟

3-كيف تبنت المعتزلة فكرة حرية الاختيار وما مدى التأثير الذي حققته هذه الفكرة على مختلف الفرق والفلسفات الأخرى؟

أهمية الموضوع المعرفية:

إن موضوع الحرية له أهمية وقيمة كبيرة، فأردت من خلال دراسة موضوع مسألة الحرية عند فرقة المعتزلة إبراز هذه الأهمية من الناحية الفلسفية والعقائدية، ومدى تأثيرها على الآراء الكلامية لفرقة المعتزلة بصفة خاصة وعلى الفرق الأخرى بصفة عامة إضافة إلى تأثيرها على الفلاسفة المسلمين والغرب المحدثين منهم والمعاصرين.

ولعل أول ما يلفت الانتباه أن مسألة الحرية أو مفهوم الحرية قد كثرت فيه التعريفات والتفسيرات على اختلاف الآراء والمذاهب، وربما حتى المعتقدات.

وقد أثارت مسألة الحرية عند المعتزلة جدلا كبيرا بين مشايخ الفرق (أبو علي الجبائي –واصل بن عطاء- البشر بن المعتمر- القاضي عبد الجبار المعتزلي وغيرهم كثيرون الذين أولوا اهتماما كبيرا لمسألة الحرية، ويظهر هذا جليا من خلال آرائهم وأقوالهم بهذا الشأن التي أثارت كثيرا من الخلافات والأراء المتعددة داخل الفرقة الواحدة (المعتزلة).

وقد يرجع سبب هذا الاختلاف في تفسير وشرح معنى الحرية ربما إلى التأثير الحاصل بين الفلسفات السابقة كاليونانية (أفلاطون – أرسطو...) وكذا النصوص الدينية (القرآن الكريم) ومدى تأثير مسألة الحرية عند المعتزلة على الفلسفة الإسلامية (الكندي – الفرابي – ابن سينا) والفلسفات الحديثة والمعاصرة فيما بعد.

أسباب اختيار الموضوع:

أما الدافع الأساسي الذي حملنا إلى اختيار موضوع مسألة الحرية عند المعتزلة

أولا: هو أهمية الموضوع بالنسبة لفرقة المعتزلة لما لفرقة المعتزلة من عظيم الشأن بين الفرق الإسلامية والتفكير الإسلامي الفلسفي وكذا التغيير الذي أحدثته فرقة المعتزلة حتى على الفلاسفة الغرب خاصة ديكارت فيما تعلق بمسألة الحرية

ثانيا: رغبة مني في مواصلة الدراسات العليا في مجال الفلسفة الإسلامية خاصة الفرق الكلامية.

محتوى البحث:

الخطة المعتمدة في دراستنا لمسألة الحرية عند المعتزلة كانت كالآتي:

الهيكل العام مكونا من مقدمة وثلاث فصول تتلوها خاتمة ورصد نتائج هذه الدراسة عموما.

الفصل الأول المعنون بالحرية في الفكر الفلسفي.

قمنا من خلاله بضبط التصور لمفهومه الحرية وركزنا على المفهوم الفلسفي للحرية عبر العصور بداية مع الفلاسفة اليونان وصولا إلى العصر الحديث والمعاصر

أما الفصل الثاني فقد تطرقنا إلى فرقة المعتزلة أصل التنمية نشأة الفرقة، الأصول الخمسة عند المعتزلة ثم مسألة خلق القرآن التي أخذت حصة الأسد من اهتمام مشايخ الفرقة.

أما الفصل الثالث والأخير فقد تناولنا فيه مفهوم الحرية في الفكر الإعتزالي ثم مسألة العقل عند المعتزلة وفي الأخير تطرقنا إلى نظرية الكسب عند الأشاعرة كنقيض لمفهوم حرية الإرادة عند المعتزلة.

المنهج المتبع:

دراسة تحليلية نظرا لطبيعة الموضوع المدروس فقد اتبعنا المنهج التحليلي نظرا للبعد التاريخي والمعرفي لفرقة المعتزلة أحد أهم الفرق الإسلامية وذكر أحد أهم القضايا الفلسفية الكلامية مسألة الحرية (حرية الاختيار)، حيث أولينا اهتمام كبير لعرض هذه القضية وتحليلها بشكل عصري أكثر وفق منهج تحليلي شامل.

الدراسات السابقة:

فيما يخص الدراسات السابقة فقد تطرق الباحث والمفكر الجزائري أبو عمران الشيخ في أطروحته حول " مسألة الحرية في الفكر الاعتزالي" سنة 1974 والتي طبعت في شكل كتاب فيما بعد إلى التفصيل والتعمق في هذه الفرقة، وبالأخص حول فكرة الحرية، في حين اكتفينا بعرض بعض أفكارهم، ورغم أهمية الموضوع إلا أنه لم تكن هناك أي مذكرة أو أطروحة تطرقت لمسألة الحرية عند المعتزلة.

صعوبات البحث:

أما عن الصعوبات التي اعترضتنا أثناء انجاز هذه المذكرة فقد تمثلت في صعوبة قراءة بعض المصادر إلى جانب عدم توفر المصادر الكافية لهذا الموضوع، وكذا صعوبة اللغة والمصطلحات التي استعملها رواد فرقة المعتزلة وخاصة القاضي عبد الجبار المعتزلي كنموذج.

الفصل الأول

الحرية في الفكر الفلسفي

تمهيد:

تعتبر مسألة الحرية من بين أهم المسائل التي أخذت حيزا كبيرا من الاهتمام بين أوساط الفلاسفة والمفكرين عبر العصور، كل حسب مرجعيته الفلسفية والفكرية وكذا العقائدية منذ بدايات الفلسفة اليونانية ثم الفلسفة الإسلامية والمتكلمون (علماء الكلام) وصولا إلى الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

وقد ارتأينا في هذا العمل المتواضع الموسوم بمسألة الحرية عند المعتزلة أن نتطرق إلى نظرة فرقة المعتزلة لمسألة الحرية أو ما يعرف بإرادة الإنسان في اختيار أفعاله بداية من ضبط مفهوم الحرية اللغوي – الاصطلاحي وكذا الحرية في القرآن الكريم ثم الحرية في الفكر الفلسفي وصولا إلى مفهوم أو نظرة الفكر الإسلامي لمفهوم الحرية.

المبحث الأول: مفهوم الحرية

1-مفهوم الحرية : لغة واصطلاحا

أ-تعريف الحرية لغة liberty / la liberté

الحرية لغة هي الخلوص أو التخلص من الشوائب أو الرق أو اللؤم والحرية مصدر حر، فإذا أطلق على الخلوص من الشوائب دلّت على صفة مادية يقال ذهب حرّ لا نحاس فيه، وإذا أطلقت على الخلوص من الرق دلت على صفة اجتماعية، وإذا أطلقت على الخلوص من اللؤم دلت على صفة نفسية، نقول رجل حر أي كريم "الحر ضد العبد والحر الكريم والخالص من الشوائب والحر من الأشياء أفضلها ومن القول أو الفعل أحسنه، والرجل حر أي طليق من كل قيد سياسي أو اجتماعي"[1].

ب-اصطلاحا: "هي خاصة الموجود الخالص من القيود، العامل بإرادته أو طبيعته"[2]

من خلال التعريف الاصطلاحي للحرية نفهم أن الحرية نوعان حرية نسبية وحرية مطلقة.

الحرية النسبية تعني الخلوص أي التخلص من القسر والإكراه الاجتماعي والحر الذي يؤتمر بما أمر به القانون ويمتنع عمّا نهى عنه والحرية حسب القانون الفرنسي في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الصادر بتاريخ 1889، فالحرية تعني حرية الإعراب عن الفكر والرأي أثمن حقوق الإنسان ولكل مواطن الحق في حرية الكلام والكتابة والنشر.

2/ التعريف الفلسفي للحرية:

الحرية هي الحد الأقصى لاستقلال الإرادة الحرة العاملة بذاتها، المدركة لغايتها، وهي علية النفس العاقلة، معنى هذا أن الفاعل الحر هو الذي يقيد نفسه بعقله وإرادته، ويعرف كيف يستعمل ما لديه من طاقة. وقد جاء في المفهوم الفلسفي للحرية كذلك إن الحرية مضادة للحتمية، وهي تدل على حرية الاختيار، والقول أن فعل الإنسان متولد من إرادته إذن "فالحرية هي خاصة الكائن الذي لا يخضع للجبر ويتصرف بدون قيود وفقا لما تمليه عليه طبيعته وإرادته"[3].

من هنا نفهم أن الحرية من منظور الفلسفة تعني ممارسة الشخص العاقل لما يريده دون أي ضغوطات، وهي بهذا المعنى مخالفة للأهواء والغرائز ومعاكسة لمفهوم الحتمية.

فالحرية هنا تمثل معنى حرية الاختيار أي أن أفعال الإنسان متولدة أي ناجمة على إرادته الحرة ووعيه الكامل بأفعاله والإرادة هي العلة الأولى والبدء المطلق وهي أن يتخلص الإنسان الحر من كل قيد سياسي، اجتماعي وما إلى غير ذلك من القيود دون أن ننسى استقلالية فعل الفرد الحر من أي أسباب خارجية أو أي بواعث داخلية مهما كانت.

---

[1]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالعربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، لبنان، ص 462.

[2]- المرجع نفسه، ص 463.

[3]- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ص 274.

كما يعرف باروخ سبينوزا الحرية بقوله "أن الإنسان الحر الذي يهتدي بالعقل في دولة يعيش فيها في ظل القانون العام يكون أكثر حرية منه في العزلة حيث لا يصدع إلا بأمر نفسه فالحرية في نظر باروخ سبينوزا لا تنفي الضرورة بل هي على العكس من ذلك تثبتها"[1].

ويعرف الجرجاني الحرية بقوله "الحرية على مراتب". حرية العامة عن رق الشهوات، وحرية الخاصة عن فناء إرادتهم في إرادة الحق وحرية خاصة عن رق الرسوم والآثار لامحاقهم في تجلي نور الأنوار"[2].

فالحرية من المنظور الفلسفي تدل على حرية اختيار العبد (الإنسان) لأفعاله الصادرة عن إرادته الحرة العاقلة، حيث بوسويه يقول " كلما بحثت في أعماق نفسي عن السبب الذي يدفعني إلى الفعل لم أجد فيها غير إرادتي"[3].

إن الحرية مرتبطة بالإرادة الإنسانية التي هي العلة الأولى وإرادة الإنسان خالصة من كل قيد، إذن الحرية تستوجب أن يكون الإنسان متخلصا من كل قيد والدوافع والعوامل والبواعث إذن الحرية هنا تعني القدرة على الاختيار من غير مرجع.

انطلاقا من التعريفات السابقة لمفهوم الحرية نستنتج أن مشكلة الحرية من المشاكل الفلسفية القديمة جدا رغم تعدد التعريفات لها والطرح عبر العصور، إلا إن مشكل الحرية بقي مرتبطا دائما بالكينونة الإنسانية وعلاقة الإنسان مع الغير وعلاقته مع الطبيعة أيضا وعلى الرغم من أن الإنسان كائن حر (خلق الإنسان ليكون حرا) وكما قال سيدنا عمر بن الخطاب في متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا. إلا أننا نجد الإنسان يسعى دائما إلى تحقيق الحرية والتحرر من القيود الطبيعية، الاجتماعية، السياسية وكذا الأخلاقية وصولا منه في الأخير إلى تحقيق ما تمليه عليه إرادته الحرة وفق مقتضيات العقل.

3/ مفهوم الحرية في القرآن الكريم:

قبل التطرق لمفهوم الحرية في القرآن الكريم علينا أول التطرق أو البحث في معنى الحرية في الإسلام فالحرية في الإسلام تعني ذلك الخضوع الواعي لنواميس أي قوانين الكون والشرع وبالتالي فإن الإنسان المسلم حر ولكن في ظل المسؤولية وهذه المسؤولية هي عبارة عن ضوابط وقوانين أقرها الشرع والواجب أما عن كلمة "حرية" فهي لم ترد بلفظها في القرآن الكريم وإنما وردت معانيها وصورها ودلالتها.

أ– حرية العقيدة: لقد أقر القرآن الكريم حرية الدين والعقيدة بالآيات الصريحة، فجاء في قول الله تعالى ﴿ **لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ**﴾[4].

---

[1]– مراد وهبة، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 275

[2]– جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، المرجع السابق، ص 78.

[3]– المرجع نفسه، ص 79.

[4]– سورة البقرة، الآية 256.

من خلال الآية الكريمة نفهم حقيقة أن الإيمان والحرية جزآن لا يمكن الفصل بينهما على اعتبار أن ممارسة العقيدة أو الدين تشترط الاختيار والحرية، فتعاليم الدين الإسلامي الصالحة لكل زمان ومكان أقرت مبدأ الحرية أي أحقية الإنسان في ممارسة الدين في ظل جو من الحرية ودون أي قيد حتى يعرف الإنسان المسلم الفرد الحرية علاقة العبودية التي تربطه مع ربه

قال تعالى: ﴿**قُلِ اللَّهَ أَعْبُدُ مُخْلِصًا لَهُ دِينِي (14) فَاعْبُدُوا مَا شِئْتُمْ مِنْ دُونِهِ قُلْ إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلَا ذَٰلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ**﴾[1].

وقال تعالى مخاطبا رسوله الكريم: ﴿**قُل يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡكَٰفِرُونَ (1) لَا أَعۡبُدُ مَا تَعۡبُدُونَ (2) وَلَآ أَنتُمۡ عَٰبِدُونَ مَآ أَعۡبُدُ (3) وَلَآ أَنَا۠ عَابِد مَّا عَبَدتُّمۡ (4) وَلَآ أَنتُمۡ عَٰبِدُونَ مَآ أَعۡبُدُ (5) لَكُمۡ دِينُكُمۡ وَلِيَ دِينِ (6)**﴾[2].

وقد حدد الله تعالى مهمة أنبيائه ورسله في البلاغ المبين وهداية الناس إلى رب العالمين من غير إكراه فقال تعالى مخاطبا رسوله الكريم: ﴿**لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنْفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ**﴾[3].

وقد وردت حرية الاختيار وعدم السيطرة والإكراه في قوله تعالى: ﴿**فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّر...**﴾[4].

2/ حرية الإرادة في القرآن الكريم:

لقد ظهر مفهوم الإرادة في القرآن الكريم جليا، أي أن الله خلق الإنسان حرا مختارا مسؤولا عن أفعاله (مفهوم الإرادة الحرة) بداية من اختياره الحر لعقيدته وتحمله المسؤولية الكاملة يوم القيامة عن اختياره الحر الواعي.

قال تعالى في كتابه الكريم: ﴿**وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا**﴾[5].

وانتهاءا باختيار طريقته في الحياة سواء وفق الهدايات الربانية أو الأهواء البشرية، فالآية الكريمة دليل واضح على أن القرآن الكريم صرح على أن الإنسان فاعل مسؤول، حر في إرادته ومثال ذلك بعث الله تعالى للأنبياء والرسل ودعوة الناس إلى الإيمان وطريق الهداية، فتفويض الأنبياء والرسل لتبليغ رسالة الخالق دليل على حرية إرادة الإنسان، فهو فاعل مسؤول مختار لأفعاله في إطار صلة الإنسان بالخالق تعالى.

---

[1]- سورة الزمر، الآية 14-15.

[2]- سورة الكافرون، الآية من 1-6.

[3]- سورة البقرة، الآية 272.

[4]- سورة الغاشية، الآية 21-22.

[5]- سورة الكهف، الآية 29.

وقوله تعالى: ﴿**مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ**﴾[1]. من هنا نفهم أن الحرية الكاملة أو الإرادة الحرة للإنسان في اختياره لأفعاله أو تركها يكون الجزاء يوم القيامة.

وقوله تعالى: ﴿**قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ**﴾[2].

3/ حرية الفكر في القرآن الكريم:

لقد أقر القرآن الكريم التفكير الحر في صفحات الكون ومخلوقات الله، وهذا التفكير الحر يوصل في الأخير أن هذا الكون له خالق عظيم مدبر يستحق العبادة وحده دون خلقه.

قال الله تعالى في الآية الكريمة: (**قُلْ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُون**)[3]

وقال تعالى "قُل سِيرُواْ فِي ٱلأَرضِ فَٱنظُرُواْ كَيفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلمجرِمِينَ"[4]

وهنا يدعوا الله سبحانه وتعالى إلى التفكير في جزاء كل من يشرك بالله.

وقد أمر الله سبحانه وتعالى رسوله الكريم بوعظ المشركين فرادى وجماعات بغرض الوصول إلى الله عز وجل قال تعالى: ﴿**قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ**﴾[5].

إن الحرية في القرآن الكريم مبينة في الآيات الكريمة السابقة الذكر تبين أن الله تعالى خلق الإنسان حر مختار لعقيدته وأفعاله ولكن هذه الحرية تكون في ظل عبوديته للخالق عز وجل فالإنسان الحر في نظر الإسلام هو المحتوم بعبوديته للخالق تعالى هاته العبودية التي تفتح أمام الشخص المسلم آفاق للتحرر من عبودية الآخرين والتحرر من أي استعباد.

قال تعالى في كتابه الكريم: ﴿**قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ**﴾[6].

---

[1]- سورة الشورى، الآية 20.

[2]- سورة الأنعام، الآية 164.

[3]- سورة يونس، الآية 69.

[4]- سورة النمل، الآية 69.

[5]- سورة سبأ، الآية 46

[6]- سورة آل عمران، الآية 64.

إن المعنى الذي يقرره هذا الكلام الرباني واضح للغاية وصحيح ألا ترى أن الذين كانوا ولا يزالون ينادوني بالحرية والتمرد على القيود وهم معرفضن عن واقع عبوديتهم لله عز وجل فهم يجعلون من تمردهم على القيود قيودا وأغلالا يصفدون بها من حولهم من المستضعفين"[1]

وهذا حال الأمم والدول التي تتعادى فيما بينها فلو أذعنت لسلطان عبودية الله تعالى والتزمت بأوامره وتوجيهاته لعاشت جل المجتمعات في ظل الحرية المقيدة بحتمية الخالق. إذن فقيود النظام الإلهي لا تعد محجمة أو مقيضة لشيء من مجال الإنسان الذي عرف ربه، ثم وثق بعدله ورحمته.

إن الإنسان باستسلامه لإرادة الله تعالى إنما يمارس حريته ولا ينقص منها في شيء، ولكن علية أن يتعد عن الحريات التي تمارس في ظل عبودية الآخرين داخل المجتمعات الصغيرة تحت شعارات براقة تنادي بالحرية ولكنها في الحقيقة ما هي إلا شحن للبغضاء بين الشعوب والأمم إن الإنسان حسب ما جاء في كتاب الله "حر في هذه الحياة الدنيا، فيما لا يعود بالإساءة إلى الآخرين، بمعنى أنه يملك أن يتخذ القرار الذي يشاء في حق نفسه، ويملك أن يتجه بسلوكه إلى ما يريد، غير أنه مكلف في الوقت ذاته بأوامر صادرة إليه من قبل خالقه ومولاه ..."[2]

إذن تتحقق حرية الفرد الكاملة بطاعة الله تعالى وعدم الإساءة للخلق، فالتكليف من الله تعالى لا يحد من حرية الفرد ما دام الإنسان يملك حرية الانصياع أو عدم الانصياع لهذه التكاليف في حريتة في الحياة الدنيا.

أي أن تكاليف الله تعالى تلاحق الإنسان في إطار ما يملك القدرة على ممارستة والتصرف فيه من شؤونه وأفعاله الاختيارية، أما الانفعالات القسرية والمشاعر والتصرفات قد يساق إليها الإنسان مكرها، فلا يتعلق بها أي تكليف، من خلال قوله تعالى "لا يكلف الله نفسا إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت"[3] يظهر معنى التكليف الإلهي الذي يشترط معنى الحرية فالاعتقادات الخاطئة والعصيان لأوامر الله تعالى ليست أفعال مكلفة من الله وإنما هي انفعالات قسرية ليست تصرفات اختيارية من هنا استحق العاصون والمارقون عن الدين العقاب الذي أعده الله لهم يوم القيامة، بسبب إعراضهم الاختياري عن أسباب الدراية والفهم لا بسبب عقائدهم القسرية.

إن كلمة الحرية في الإسلام تعني الخضوع المطلق لألوهية الله عز وجل عن طريق اليقين وتتحقق" بالتفكير والنظر وليس بالإكراه والقسر وهذا جاء واضحا في الآية السابقة الذكر لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ"

فالتكليف الإلهي يحقق للإنسان حرية التصرف والقدرة على اتخاذ القرار الذي يشاؤه في حق نفسه ولكن هنا عدد من الناس من يعتقد أن التكليف الإلهي يحد من حرية الإنسان ويصفده بأغلال القضاء والقدر أي أن الله تعالى هو من اختار وحدد وكتب في سجل حكمه القديم ثم حاسبه على سوء اختياره وهذا الاعتقاد للأسف مطبوع في أذهان كثير من الناس هذا الاعتقاد

[1] – محمد سعيد رمضان البوطي، حرية الإنسان في ظل عبوديته لله، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1992، ص 27.

[2] – محمد سعيد رمضان البوطي، المرجع نفسه، ص 32.

[3] – سورة البقرة، الآية 286.

الذي لا أساس له في صريح العقل ولا في صحيح النقل، إن القضاء والقدر لا علاقة له بالجبر والاختيار كما يتوهم الناس إنما هو القدرة الإلهية والقضاء العدل من الله بوجود قدرته وخلقه حيث يقول الإمام النووي في شرحه على صحيح مسلم نقلا عن الإمام الخطابي "وقد يحسب كثير من الناس أن معنى القضاء والقدر إجبار الله سبحانه وتعالى العبد بقهره على ما قدره وقضاه، وليس الأمر كما يتوهمون وإنما الأمر معناه الإخبار عن تقدم علم الله سبحانه وتعالى بما يكون من أكساب العبد وصدورها عن تقدير منه"[1].

من خلال ما سبق نفهم أن الحرية في القرآن الكريم مفادها الاعتقاد بوحدانية الله والانصياع لأوامره هذا ما يحدد حرية اختيار الأفعال طبقا لتعاليم الله تعالى

وإرادته المطلقة أي أن الله تعالى هو من يمنح للفرد حرية الاختيار للأفعال التي ينجر عنها الثواب والعقاب وبالتالي فممارسة الحرية والتمكن من اتخاذ أي قرار يكون في ظل العبودية لله عز وجل التي تحدد حرية الإنسان واختياراته في مراد الله تعالى وحكمه وتبعد الإنسان المؤمن عن القسر والإكراه في الأفعال أي أن القضاء المرسوم من الله تعالى يزيد من تمتع المؤمن بحريته واختياره لأفعاله.

أما الحرية المطلقة: تعني حق الفرد في الاستقلال عن الجماعة التي انخرط في سلكها، ويقال الحرية هي تمتع الأفراد بحقوقهم السياسية والاجتماعية في ظل القانون.

والحرية هي الحد الأقصى لاستقلال الإرادة العالمة بذاتها، المدركة لغايتها، فهي علية النفس العاقلة، أي أن الفاعل الحر هو الذي يقيد نفسه بعقله وإرادته ويعرف كيف يتعامل مع ما لديه من طاقة، فالحرية بهذا المعنى مضادة للهوى والغرائز، وهي عبارة عن صورة معقولة متعالية كما عرفها مانويل كانط أي أن الحرية في نظر كانط هي مبدأ الأخلاق لأنك لا تستطيع أن تتصور معنى الواجب من دون أن تتصور الإنسان حرا فيها يختار من سلوك.

ويعرفها برغسون بقوله أن الحرية هي نسبة النفس المشخصة إلى الفعل الصادر عنها أي أن الحرية في نظر هنري برغسون أن الفعل الحر لا ينشأ من عامل نفسي مفرد، بل ينشأ عن النفس كلها فالحرية حالة شعورية، ونسبة الحر المريد إلى أفعاله كنسبة الفنان إلى آثاره"[2].

أما جلال الدين سعيد فيعرف الحرية اصطلاحا في معجم المصطلحات والشواهد "الحرية خاصة الكائن الذي لا يخضع للجبر، ويتصرف بدون قيود وفقا لما تمليه عليه إرادته وطبيعته وفي المعنى السياسي والاجتماعي، يطلق لفظ الحرية للإشارة إلى غياب كل إلزام أو قسر اجتماعي يفرض على الفرد فرضا، والفرد يعتبر نفسه حرا في القيام بكل مالا يمنعه القانون"[3].

[1]- محمد سعيد رمضان البوطي، المرجع السابق، ص 44.

[2]- جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، ص 79.

[3]- جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، المرجع نفسه، ص 80.

من خلال ما سبق من التعريفات نفهم أن الحرية في معناها الاصطلاحي تعني حالة يكون عليها الكائن الحي الذي لا يخضع لقيد أو غلبة أو قهر، بحيث يتصرف بإرادته الحرة وطبيعته عكس العبودية، وأن يكون الإنسان حرا فيما لا يؤذي الآخرين وهنا تظهر الحرية السياسية، الحرية العقائدية والأخلاقية حرية التجمع، حرية الانتخاب وكذا الضمير الحر.

المبحث الثاني: الحرية عند الفلاسفة

أولا: الحرية عند اليونان

اختلف مفهوم الحرية عبر العصور، واتخذ معان مختلفة على مدى تاريخ الفكر البشري بداية بالفلسفة اليونانية ارتبط مفهوم الحرية بالإنسان الذي يعيش على أرضه ووطنه وبين شعبه.

أ- **الحرية عند السفسطائيين:** بدأت كلمة حرة وحر تتخذ معنى فلسفيا في اللحظة التي حدث فيها التضاد بين الطبيعة وبين القانون" الحر في نظر السفسطائية هو من يسلك وفق للطبيعة، وغير الحر هو من يخضع للقانون، حيث أكد السفسطائيين على الحرية والشعور بها، والاعتزاز بها، حيث جاء على لسان زعيمهم جورجياس أن الإنسان يحس من نفسه وقوع الأشياء حسب الدواعي والصوارف، فإذا أراد الحركة تحرك، وإذا أراد السكون سكن، فلكي يؤكد الإنسان على ذاته يجب أن تكون أفعاله حرة، وأكدوا على الحرية من أجل إرادة النفس، وعبروا عن النزعة الفردية من أجل التأكيد على الحرية الإنسانية والحر يسلك وفقا للطبيعة، فهو حرا وفقا للطبيعة، وليس حرا لأنه خضع للقانون، لأنه وضع قيودا عليه"[1]

بعد تناول السفسطائيين لمسألة الحرية وإيمانهم بها فتحوا المجال أمام الفلسفة اليونانية للبحث في مواضيع مختلفة.

ب- مفهوم الحرية عند سقراط: عرف سقراط الحرية " الحرية هي فعل الأفضل، والأفضل هو الخير وهنا يفترض معرفة ما هو الأفضل، والإنسان الحر هو العارف بالخير والأفضل، وهنا اكتسبت الحرية معنى أخلاقي تبعا لمعايير الخير، وبالتالي فالإنسان العارف بالخير هو القادر على ممارسته، ومن شروط الحرية حسب سقراط أي الحرية الأخلاقية هي ضبط النفس من ناحية، ومن ناحية أخرى فعل الأفضل والخير"[2]

"اكتسبت الحرية عند سقراط معنى أخلاقي، فالحرية هي فعل الأفضل والأفضل هو فعل الخير، فالإنسان الحر هو من يعرف الأفضل والخير، وهنا يربط سقراط الحرية بالمعرفة والأخلاق، فالمعرفة شرط للحرية وهي أساس الخير، فالإنسان ليكون حرا لابد أن يعرف الخير ويمارسه، والحرية تعني ضبط النفس عن الملذات، والفحص المنهجي أي البحث عما هو الأفضل والأحسن من أجل تحقيق الخير"[3]

إذن الحرية حسب سقراط اتخذت منحى أخلاقي أساسها الخير والفضيلة، هذه الحرية التي سعى سقراط للوصول إليها دائما، حيث سجن وصدرت بحقه عدة أحكام بتهمة إفساد عقول الشباب وحكم عليه بالإعدام كل هذا سعي منه للوصول إلى الحرية واحترام القانون.

عند أفلاطون: لقد تناول أفلاطون مفهوم الحرية بقوله" الحرية هي وجود الخير والخير هو الفضيلة..."

---

[1]- هيفاء فويتي، ماهية الحرية وفلسفتها، خرج السرب دراسات وترجمات، 2013 ص 01.

[2]- عفاف مصباح بلق، مفهوم الحرية في الفكر الإسلامي، مجلة كليات التربية، عدد16، 2019، ص ص 06-07.

[3]- عفاف مصباح بلق، مفهوم الحرية في الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص: 07.

أكد أفلاطون على الحرية والحرية عنده مدنية وهي الخير أي الفضيلة حسب أفلاطون، والحر في نظر أفلاطون هو من يتجه نحو فعل الخير ولا يحتاج إلى شيء آخر ويميز بين نوعين من الأسباب: الضروري والإلهي، السبب الضروري أي الشرط الضروري للمعرفة ولوجود الموجود والثاني إلهي أي علة الوجود والخير والضرورة تحدث الشر. لقد دعم أفلاطون رأي أستاذه سقراط فيما يخص العلاقة التي تربط الحرية بالخير والمعرفة، فالخير عند أفلاطون محض مطلق فالخير يطلب لذاته ولا يراد به شيء آخر. فهو مكتف بنفسه، فالإنسان الحر هو من تعود عليه أفعاله وعلى مجتمعه بالخير، والإنسان عند أفلاطون يكون حرا عندما يتجه فعله إلى الخير دون أن تتدخل فيه الضرورة مهما كان نوعها لأن الضرورة تحدث الشر"[1].

"الحرية عند أفلاطون ضرورية حتى يستطيع الإنسان الوصول إلى عالم المثل، عالم الحقائق ولن يستطيع الوصول إلى هذه الحرية إلا بعد موت الإنسان والتخلص من علائق البدن وهذه لا يستطيع الوصول إليها إلا أصحاب الحكمة، فهو يرى أن النفس بحكمة العلم، أي النظر والتأمل في الحقائق الأبدية تستطيع أن تنفصل عن الجسم وتتحرر منه، فالنفس تصل إلى حريتها عن طريق النظر والحرية هي الارتقاء بواسطة الجدل العقلي نحو الوجود المطلق"[2]

"قسم أفلاطون طبقات الدولة إلى ثلاث طبقات لاختلافهم في الطبيعة أنتم إخوة والله شكلكم بطريقة متباينة مع ذلك مزج البعض بالذهب فجاوز بذلك الشرف الأعظم، ووضع آخرين من الفضة ليكونوا مساعدين، وأنشأ آخرين من النحاس والحديد ليكونوا زراعا وحرفيين. فأفلاطون قسم فئات الدولة إلى ثلاث فئات وأعطى مهام لكل فئة تتناسب وطبيعتها"[3] وبناءا عليه"الحرية ليست متساوية كل حسب طبيعة البشرية" فهناك طبقة الحكام الفلاسفة التي تتصف بالعقل والتدبير ويكون معدنها من الفضة، والطبقة الأخيرة هي طبقة عامة الناس أو المنتجون من صناع وزراع وتجار وتسيطر عليهم الشهوة الحسية ويطلق عليهم أفلاطون الطبقة النحاسية والحرية عند أفلاطون ليست مطلقة ولا توجد مساواة بين المواطنين، حيث أعطى لكل فئة حرية تتناسب وطبيعتها البشرية. فلا وجود لحرية مطلقة ولا مساواة في الحرية"[4]

ث– الحرية عند أرسطو: لقد ربط أرسطو الحرية بالاختيار والمعرفة والاختيار ليس من المعرفة وحدها بل أيضا من الإرادة ولذلك نجد أرسطو يعرف الاختيار على أنه اجتماع العقل مع الإرادة معا. إن أرسطو ربط الحرية بالاختيار والمعرفة وانتقد كل من سقراط وأفلاطون في قولهما أن معرفة الخير تكفي لفعله لأن المعرفة وحدها لا تكفي، فقد يفعل الإنسان الشر رغم معرفته بالخير. أكد على الإرادة الإنسانية في الفعل ولكي نصل إلى الحرية حسب أرسطو لابد من التأكيد على الاختيار ولهذا يعرف أرسطو الاختيار" أنه الجمع بين المعرفة العقلية والإرادة"[5].

---

[1]– عفاف مصباح بلق، مفهوم الحرية في الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص 08.

[2]–المرجع نفسه، ص 08.

[3]–المرجع نفسه، ص 05.

[4]–المرجع نفسه، ص 05.

[5]– عفاف مصباح بلق، مفهوم الحرية في الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص 09.

آمن أرسطو بالحرية الإنسانية وأكد على بناء شخصية الفرد ويرى أن الرذائل والفضائل التي نقوم بها مسؤولية شخصية وكان مناصرا قويا للحرية، فالإنسان هو مختار لأفعاله وفي بناء شخصيته التي يجسدها في اختياراته. وهو يرى أنه لا تقوم الأخلاق والمسؤولية والمحاسبة إلا إذا كانت أفعالنا حرة.

ج– الحرية عند الرواقيين: يعتبر موضوع الحرية عند الرواقية من بين المواضيع الفلسفية الأكثر تعقيدا وذلك لأن الرواقية تقول بأن كل ما هو موجود مادة وهذه المادة تخضع لقوانين حتمية ومثال ذلك قانون العلة والمعلول أو الحتمية الكسمولوجية فالحرية أو حرية الإرادة عند الرواقية تمثل دائرة صغيرة وسط دائرة كبرى التي هي الحتمية الشاملة الكسمولوجية" التي منها الفعل البشري الحرّ فالرواقية تقسم عالم الأشياء إلى قسمين الأولى: هي أفعال البشر وتصرفاتهم وهي ملك لهم وهي دائرة الحرية والثانية هي دائرة الظواهر الطبيعية أي ظواهر الطبيعة أي مجال الحتمية الطبيعية والعلية الكاملة والربط التام بين الظواهر.

"فحرية الإرادة في نظر الرواقية معناهاّ أنني حر الإرادة في سلوكي وأفعالي وهذا لا يمنع أن هناك مناطق في جسدي تخضع للحتمية الكسمولوجية وهي جوانبي البيولوجية فعملية الهضم ودقات القلب والتنفس... ليست أفعال بشرية تخضع لإرادتي الحرة وانما هي أفعال أو ظواهر عضوية لا دخل لي في حدوثها. أما الفعل البشري في نظر الرواقية هو العقل الأخلاقي الخاضع لسيطرة الفرد لأثاب أو أعاقب عليه وهو خاضع للفعل الأخلاقي"[1]

"فالحرية البشرية مرتبطة ارتباطا وثيقا بالحتمية عند الرواقية خاصة حتمية الظواهر الطبيعية. ومثالهم في ذلك سقوط المطر الذي يخضع لقوانين حتمية لكنها لا تمنع من وجود حريتي في التصرف إزاء هذه الظاهرة. أو تلك فليس هناك ما يحتم عليّا أن أحمل المظلة فأنا الذي اخترت ذلك لكي أحمي ثيابي وجسمي من البلل ويضيف **كريسبوس** أن الحتمية الطبيعية أي علة العلل لا ينبغي أن تقضي على مجال المسؤولية الإنسانية وبقدر ما خضع الإنسان للحتمية الأخلاقية فإن ذلك يعطي مساحة أكبر للحرية ولكن في ظل الحتمية الطبيعية ويضيف كريسبوس أيضا أن الحرية أو حرية الإرادة تمكن الإنسان من انتهاج السلوك الفاضل كالأمانة والصدق والشجاعة فيثاب عليه أو أن يتبع سلوك الرذيلة كالكذب والسرقة فيعاقب عليه. إذن حرية الإنسان عند الرواقية تظهر عندما ننسب بعض السلوكات إلى الأفراد التي يختارونها بمحض إرادتهم الحرة وبكامل الإرادة فلا يكون الفرد ملزما أو مجبرا أي أن حرية الإرادة عند كريسبوس تكون ضمن الحتمية الطبيعية ومثاله في ذلك أن الفضيلة والرذيلة هما من بين السلوكات التي نختارها بمحض إرادتنا [2].

أما بالنسبة "لأبكتيتوس الذي كان نصيرا احرية الإرادة والتحرر من العبودية، حيث ركز على حرية الإرادة في أقواله حيث يقول أن الإنسان الحرّ هو الإنسان الذي يعيش كما يريد، والذي يقف في مواجهة القهر والعقبات والعنف"[3].

---

[1]– أحمد عرفات وآخرون، فلسفة الحرية، مركز دراسات الوحدة الفردية، القاهرة، طبعة 1، 2008، ص267,

[2]– المرجع نفسه، ص 306.

[3]– المرجع السابق، ص306.

"وهو من كانت دوافعه طليقة غير مقيدة وهو من ينال ما يوجب أن يتجنبه وأن الله خلق فينا حرية الاختيار، حيث قسم الله حسب أبيكتيتوس الأشياء إلى نوعين النوع الأول وهو الأشياء التي وضعها في قدرتنا وتحت سيطرتنا، والنوع الثاني هو الذي لا سيطرة لناعليها ووضع تحت سيطرتنا الأشياء النبيلة والرفيعة والقدرة على التعامل مع انطباعاتنا وهذه القدرة هي الحرية وتشمل السلام والفضيلة والشجاعة والعدالة والقانون وضبط النفس، إن الإرادة الحرة تنبع من المسؤولية الأخلاقية وهذه الحرية تتمثل في التفرقة بين ما ينسب إلينا من أفعال وما لا يمكن أن ينسب إلينا وكذا العلل الداخلية والخارجية أي أن الإنسان الحرّ في نظر أبكتيتوس هو الذي يعيش ضمن المنطقة الحرة أي بإدراك الأفعال التي تنسب إليه والتي لا تنسب إليه، فهو يعيش كما يريد في مواجهة القهر والعقبات والعنف وهو من كانت دوافعه طليقة غير مقيدة، فالله وحده هو من منحنا الحرية التي قد تخضع للحتمية الطبيعية ومحال أن يسلبنا إيّاها فالمنحة الإلهية لا تسترد كالمنح البشرية ففي الحرية يجد الإنسان الطمأنينة حيث يقول أبكتيتوس "لو كنا واهمين حيث نصدق كلام أساتذتنا بأننا لا نملك إلا حريتنا، وإنه لاشيء غيرها يهمنا، إذن لكنت أول المرحبين بهذا الوهم" حيث يرى أن الحرية الإنسانية تتفق تماما مع الحرية الإلهية "فالله القادر على كل شيء"[1]

"هو الذي نسق الأشياء ورتبها وجعلها تتفق مع إرادتنا الخيّرة لأن الله نفسه خيّر.

إن أبيكتيتوس يؤكد دائما على حرية العقل البشري بشرط أن يفهم فهما سليما، وأن تمارس الحرية في مجالها الخاص ولا تتجاوزه وأن يفهم الإنسان أن القدرة الإلهية هي من نظمت الكون وقواعده ولا يمكن للإنسان تغيير نظامه شأنها في ذلك شأن قواعد النحو والموسيقى وعلى الإنسان الخضوع لهذا النظام للتمتع بحريته والحرية عنده هي حرية السلوك الأخلاقي وحرية الاختيار بين الفضيلة والرذيلة فالحرية هي السلوك الفاضل القيّم الذي يختار الإرادة الخيّرة فالحرية في نظره تعني التحرر من الخوف والرذيلة والفشل وذوي السلطان وعليه أن يسعى إلى التحرر منها"[2]

1- مفهوم الحرية عند القديس أوغسطين:

يرى القديس أوغسطين"أن الإنسان هو الكائن الوحيد فوق هذه الأرض الذي يمتعه الله بإرادة حرة"وأن وجود الإرادة الحرة أمر بديهي كوجود الحياة نفسها. فهي التي تميز الإنسان فالإنسان يتجه نحو غايته بإرادته، وإذا ضلت الإرادة الحرّة حسب القديس أوغسطين ولدت الانفعالات حيث توجد أربع انفعالات في نظره: الشهوة- الفرح- الخوف- الحزن وكلها متعلقة بإرادة الإنسان الحرّة.

كما أن الإرادة الحرة لها دور أساسي في قراراتنا ومشيئتنا ومختلف أفعالنا، فالإنسان يستحق المدح أو الذم حسب ما يشعر به في قرارات نفسه من حرية، أما إذا كان الإنسان خاضعا مسلوب الإرادة خاضعا للحتمية فلن يبقى شيء يستطيع أن يفعله. ولولا

[1]- أحمد عرفات وآخرون، فلسفة الحرية، المرجع السابق، ص 309.

[2]- المرجع نفسه، ص 310.

حرية الإرادة لقضي على الحياة البشرية كلها فيكون من العبث سن القوانين والتأنيب والمديح واللوم والتشجيع وأنه من غير المجدي معاقبة الأشرار ومكافأة الصالحين في غياب الحرية[1].

"وحسب أوغسطين إذا انعدمت حرية الإنسان فلا يستحق أن يسدى إليه الثناء والمديح.

عندما يقوم بالأعمال الصالحة ويبرهن القديس أوغسطين على حرية الإنسان بقوله "إذا لم تكن الإرادة التي بها أريد ولا أريد ملكا لي فلست أدري ما الذي أستطيع أن أقول عنه أنه ملك لي"[2] ويعترف أيضا " فحين كنت أريد شيئا أو لا أريده كنت أثق من أني أريد وأنا لا أريد، لا شخصا آخر ومنذئذ أدركت أن أصل الشر كامن فيا أما الأعمال التي أتيتها مرغما فقد شعرت بنفسي أني منفعل بها لا فاعل، واستنتجت أن لا وجود فيها للخطيئة.بل هي عقاب عادل تنزيل في"[3] فهو يقرر مسؤولية الإنسان عن أفعاله وأن أوامر الله ونواهيه تكون لغوا إذا لم يكن الإنسان مسؤولا عن أفعاله فلا تكليف ولا تبعة بغير حرية، فلا يمكن أن تسمى إرادة حرة إذا لم تكن في نطاق قدرتنا وتحت مسؤوليتنا. بالإضافة إلى تحريك المرء الاختياري لجميع أعضائه أو عدم تحريكها ثم شعوره أو عدم شعوره بهذا الأمر، وإفصاحه عن أفكاره أو لزومه الصمت كل هذه مظاهر تنم عن نفس وعقل.

2- الحرية عند القديس يوحنا الدمشقي:

يرى القديس يوحنا الدمشقي " أن الحرية موجودة بموجب الطبيعة فيوحنا الدمشقي من الفلاسفة الذين ميّزوا بين الأفعال الاختيارية التي يأتيها الإنسان بمحض إرادته والأفعال الاضطرارية التي يأتيها الإنسان مجبرا أو بتأثير قوة خارجية، فالله خلق الإنسان حرّا، وأعطاه العقل ليميّز بين الخير والشر وحمله مسؤولية اختياره. وحسب القديس يوحنا الدمشقي فإن حرية الإرادة هي أهم فارق بين الإنسانية والحيوانية وعلى الرغم من انتصار حرية الإرادة كان اليعاقبة حسبه يميلون إلى الجبرية ونفي الحرية والإرادة الإنسانية "[4].

إن الحرية في نظر يوحنا الدمشقي أمر طبيعي في الإنسان فمن الطبيعي أن توحي الحرية في النفس العاقلة الناطقة والحرية ليست سوى الإرادة. ولما كان الإنسان في نظر يوحنا قد خلق على صورة اللاهوت السعيد الفائق الجوهر، ولما كانت الطبيعة الإلهية حرة بالطبع ومريدة فإن الإنسان في نظره حرّ مريد بالطبع[5].

ويستدل يوحنا الدمشقي على حرية الإرادة بالمقارنة بين الإنسان والبهائم، فالبهائم تنقاد للطبيعة ولا تقودها أما الإنسان نظرا لأنه ناطق فإنه يقود الطبيعة أكثر مما ينقاد لها ونتيجة لذلك فإن البهائم لا تمدح ولا تذم والإنسان يمدح ويذم.

---

[1]- عادل سالم عطية جاد الله، حرية الإرادة ووجود الشر الأخلاقي في العالم بين اللاهوت ومتأخري المعتزلة، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة الفيوم، ص 12.

[2]-عادل سالم عطية جاد الله، حرية الإرادة ووجود الشر الأخلاقي في العالم بين اللاهوت ومتأخري المعتزلة، المرجع السابق، ص 13.

[3]- المرجع نفسه، ص 13.

[4]- المرجع نفسه، ص 13.

[5]-المرجع نفسه، ص 13.

إن يوحنا الدمشقي من خلال نظرته للحرية فإنه ينفي نسبة أعمال الإنسان إلى الله أو القدرة أو الطبيعة أو الحظ أو الفطرة ثم ينتمي إلى الإقرار بمسؤولية الإنسان التامة عن أفعاله وأعماله نظرا لأنه حرّ الإرادة[1].

لقد جعل يوحنا الدمشقي الحرية ملازمة للعقل، فكل ناطق حرّ نظرا لأن الإنسان ناطق فهو يقود الطبيعية ولا ينقاد لها عكس البهائم التي تنقاد وتخضع للطبيعة ولا تقودها حيث يقول القديس يوحنا الدمشقي أن مختلف الحوادث منها ما هو باستطاعتنا ومنها ما هو ليس باستطاعتنا أما ما هو في استطاعتنا فنكون أحرارا أن نعلمه أو لا نعلمه فكل عمل نعمله طوعا لا يقال أننا عملناه طوعا إلا إذا كان العمل ليس منا وبعبارة أبسط ينتج عن هذه الأعمال المدح أو الذم، فاختيار الأعمال يكون دائما في استطاعتنا والأمور التي في استطاعتنا تعود دوما إلى حريتنا واختيارنا.

انتقد القديس يوحنا الدمشقي فرقة الجبرية في مناظرته بين مسيحي ومسلم بحجتين أولهما "أنه لو لم يكن الإنسان حرّا فسوف يكون الله غير عادل في عقابه أو في أمره بمعاقبة من يرتكبون الشر أي أنه من الجور في حق الله أن يعاقب الإنسان على أفعال أجبره عليها.

ثانيا: من الاتساق أن يكون الله أراد لعاصي مقدما أن يرتكب بعض الخطايا وبين كونه لا يريد له أن يرتكبها، وهو ما تتضمنه النواهي الموحاة عن ارتكاب تلك الخطايا، ومعناه في الجبرية حسب القديس يوحنا الدمشقي أن الله يجبر الإنسان على فعل ما لا يرضاه الله تعالى وكل فرد قدر له مصيره منذ الأزل..."[2].

"وهذا ما يعرف بالجبر الإلهي أو التقدير الإلهي في نظر الجبرية، إذن القديس يوحنا الدمشقي أقر بحرية الفرد ولا يمكن الفصل بين الإرادة والحرية في نظره ودليله في ذلك وجود الثواب والعقاب ومسؤولية الإنسان عن طاعته أو عصيانه للتعاليم الدينية إضافة غلى ذلك فإن الإنسان بفعل وجداني مباشر يدرك أنه حرّ يملك إرادته ويستطيع فعل أي أمر أو تركه بل أنه كي يستطيع أن ينكر الحرية أو يقبلها يجب أ، يكون حرا ليستطيع ذلك، كما أن الإقرار بالجبر في حق الإنسان يحطم قواعد التكليف الذي أساسه القدرة فلا يجوز المدح أو الذم إلا بمسؤولية الإنسان عن أفعاله"[3].

فعندما نقول"صنع الله الإنسان على صورته"[4] فإن لفظة على صورته تدل على أن الإنسان حرّ عاقل وهذا يدل على أن الإنسان يمتاز عن المخلوقات بميزة أنه مفكر مختار في عمله وفي مناظرته الشهيرة التي ساقها القديس يوحنا الدمشقي بين مسيحي ومسلم، فإنه يعتقد أن الله صور الإنسان وجعل له إرادة حرة وتلك الإرادة الحرة هي التي تجعله قادرا على فعل الخير والعقاب على فعله الشر.

---

[1]- عادل سالم عطية جاد الله، حرية الإرادة ووجود الشر الأخلاقي في العالم بين اللاهوت ومتأخري المعتزلة، المرجع السابق، ص 15.

[2]- المرجع نفسه، ص 15.

[3]- المرجع نفسه، ص 15.

[4]- المرجع نفسه ص 14.

دليل الثواب والعقاب(التكليف):

ذهب يوحنا الدمشقي إلى أن الله خلق الإنسان حرّا ومنحه العقل كي يميّز بين الخير والشر، فالبارئ تعالى قد كوننا مطلقي الحرية فأصبحنا أرباب أعمالنا، وإذا كنا نعمل أعمالنا كلّها بدافع فنكون نعمل على اضطرارا، وما كان عن اضطرار فليس هو بفضيلة ولا برذيلة، وإذا لم نقم بأي فضيلة أو رذيلة فلسنا نستحق الثواب والعقاب ويكون الله ظالما إذا كانت شؤوننا كلها منقادة ومحمولة إلى العمل عن اضطرار ويكون النطق فينا دون فائدة لنا إذا لم نكن أحرار في أعمالنا فمن العبث النطق والتبصر الذي منحنا الله وهذا هو منطلق الحرية وأيضا حسب القديس الدمشقي أن الوعد بالثواب والوعيد بالعقاب مقام الشاهد الناطق على حرية الإرادة[1].

3- **الحرية عند توما الإكويني:** لقد طابق القديس توما الإكويني" كغيره من فلاسفة القرون الوسطى بين الحرية أي حرية العقل وحرية الإرادة فحرية التصرف في نظر توما الإكويني مبنية على حرية اتخاذ القرار استنادا إلى فكرة أن الأمر يؤول إلينا في الكيفية التي نقرر أو نختار بها أن نتصرف وقد ربط القديس توما الإكويني حرية الإنسان بمقدرته على التفكير العلمي و تحليه بالإرادة الحرّة هذه الإرادة الحرة التي تمثل جوهر كل فعل بشري وتنتج الحرية في نظر القديس توما الإكويني من قرارات الإنسان فالأفعال الحرة من تأثير قرارات الإنسان[2].

معنى هذا أن الفعل لا يمكن أن يكون حرّا إلا إذا كانت الإرادة حرّة ولما كانت كلّ الأفعال تؤدى من خلال تأدية أفعال الإرادة فإن تحكمنا في أفعالنا يمارس كليا بوصفه تحكما خاصا بما نقرره أو نريده وعليه فإن حرية التصرف في جوهرها هي حرية الإرادة حسب توما الإكويني، يقول القديس توما الإكويني "أن البشر كائنات مبرمجة مسبقا بفضيلة كونهم بشرا على البحث عن أهداف ما، ولكن قادرين على الاختيار بين الطرق المختلفة لتحقيق هذه الأهداف"[3]

ويضيف أيضا"أن البشر محكومين بالإرادة الذكية وبالعاطفة و الإرادة هي المحرك الرئيسي لكل قوى الروح وهي أيضا السبب الفعال في حركة الجسد"[4].

أي أن الإرادة الحرة للإنسان توصل الإنسان إلى مواجهة جملة من القرارات والاختيارات هذه الاختيارات النابعة من الإرادة الحرة تمر بخمس مراحل في نظر توما الإكويني:

1- اعتيار عقلي عن ما إذا كان الشيء مرغوب فيه.

2- اعتيار عقلي عن الطرق للحصول عليه.

3- اتصال الإرادة الحرة بنية الحصول على الشيء.

---

[1]- عادل سالم عطية جاد الله، حرية الإرادة ووجود الشر الأخلاقي في العالم بين اللاهوت ومتأخري المعتزلة، المرجع السابق، ص 14.

[2]- توماس بينك- تر: ياسر حسن، الإرادة الحرة مقدمة قصيرة جدا، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1، 2014، ص34.

[3]- المرجع نفسه، ص34.

[4]- المرجع نفسه، ص34.

4- اجتماع العقل والإرادة معا للتقرير في الاختيارات.

5- الحصول على نتيجة للاختيارات وفق الإرادة الحرة العاقلة .

ويضيف أيضا أن حرية الإرادة تتبع ملكة العقل والخير ومحبة هذا الخير نابعة من الله، فالله يريد الخير والغاية والإرادة الحرة للإنسان نابعة من إرادة الله هذه الإرادة الاختيارية التي لا يجب أن تخضع الإنسان في شيء بل هي تصنع فيه الحرية والمحبة والقدرة والعدل والرحمة وغيرها من الصفات النابعة من إرادته الحرة[1].

الحرية في الفكر الغربي الحديث:

الحرية عند جون جاك روسو: إن الحرية بالنسبة لجون جاك روسو هي ماهية الإنسان الأصلية وفطرته الأولى، فهي حالة الإنسان الطبيعي حسب جون جاك روسو" الحرية هي معطى ولا حاجة إلى أن يسعى إليها، فهي صفة الإنسان الجوهرية لكن الحالة المدنية التي وصل إليها الإنسان أفقدته هذه الحرية الطبيعية، وكان لابد له من أن يسترجعها، وإن كان على شكل عقد فيما بينه وبين الحاكم من جهة، وبين الأفراد الآخرين في المجتمع من جهة أخرى"[2] وهذا هو الحل الذي قدمه جون جاك روسو لمشكلة الحرية. والعقد الاجتماعي حسب روسو يمكن أن يوصف بأنه شكل للتجمع يحمي ويحفظ بمجموع القوة المشتركة شخص كل واحد وممتلكاته، ويظل بواسطته كل واحد، وإن اتفق مع الجميع، لا يطيع إلا نفسه ويبقى حرا بنفس الدرجة التي كان عليها سابقا، ويقول جون جاك روسو حول مفهوم الحرية" إن ما يفقده الإنسان بالعقد الاجتماعي هو حريته الطبيعية وحقا لا محدودا في كل ما يغريه وما يستطيع بلوغه أما ما يكسبه هو الحرية المدنية التي وحدها تجعل الإنسان سيد نفسه حقيقة، فطاعة القانون الذي سنه لنفسه هو حرية"[3]

ففكرة جون جاك روسو عن تشريع القوانين هي أن يشرع الناس قوانينهم بنفسهم فوضع القوانين، هو على عاتق الشعب وكل قانون لا يقر به الشعب يعد قانونا لاغيا، فالفرد يشرع القوانين التي تأتي من إرادته الحرة، من ثم يطيع هذه الإرادة وهذا ما يجعل منه حرا.

وهذا هو معنى كلمة مواطن بالنسبة لجون جاك روسو أي الشخص الذي يجمع بين التشريع وإطاعة التشريع.

وبهذا المعنى تكون الحرية هي الصفة الإنسانية الجوهرية والرئيسية بالنسبة لجون جاك روسو. كما يضيف جون جاك روسو" إن تخلي المرء عن حريته هو تخل عن صفته كإنسان... إن مثل هذا التخلي يتنافر مع طبيعة الإنسان لأن تجريد إرادته من كل حرية إنما هو تجريد لأفعاله من كل صفة أخلاقية"[4]

---

[1]- توماس بينك، الإرادة الحرة مقدمة قصيرة جدا، المرجع السابق، ص 35.

[2]-عزة علامة، الحرية عند جون جاك روسو، مجلة الحوار المتمدن،مقال"الحرية لدى جون جاك روسو،الفلسفة،علم النفس، علم الاجتماع، 2017/08/24، ص 1.

[3]-ا المرجع نفسه،الصفحة نفسها.

[4]- عزة علامة، الحرية عند جون جاك روسو، المرجع السابق، ص 2.

"إن تخلي الأفراد عن حريتهم بالنسبة لروسو هو فعل لا معقول ولا يمكن أن يتصوره عقل،والذي يفعله لا يمتلك الحس السليم، وإذا تخلى الشعب بأكمله عن حريته لشخص واحد يكون هذا الشعب شعب مجانين وهنا يغيب الحق.

وكان جوك جاك روسو من خلال نظرية العقد الاجتماعي يهدف إلى تأسيس دولة مبنية على الحرية.

إن الحرية الآتية من الإرادة الحرة بالنسبة لروسو هي الصفة التي يتميز بها الإنسان عن باقي الكائنات والمخلوقات لأن المخلوقات الأخرى يتحدد ما يحصل لها بالكامل بواسطة الطبيعة. إذ أن كل أفعالها تأتي على هيئة ردود أفعال لما تقدمه الطبيعة لها، بيد أن الإنسان يتحكم بأفعاله من خلال إرادته الحرة وروح المسؤولية والواجب والأخلاق لديه، فإن كانت أفعالنا هي فقط ردود أفعال لما نواجهه من الطبيعة فلن تكون هناك مسؤولية لأفعالنا"[1].

إذن فالحرية عند جون جاك روسو تتم عن طريق صنع الإنسان للسلطة والإرادة العامة واستبعاد كل أشكال العبودية والرجل الواحد الذي يأتي على هيئة سبب واحد وجميع التابعين له مستبعدين بحكمهم كما يشاء. الحرية عند روسو تعني الخضوع للقانون الذي يضمن الحرية للمجتمع ككل فيصبح الفرد الواحد جزءا من كل لا يتجزأ، ويكون لأساس وجوده الحرية.

الحرية صفة أساسية للإنسان وحق غير قابل للتفويت فإذا تخلى الإنسان عن حريته فقد تخلى عن إنسانيته وعن حقوقه كإنسان فالحرية حسب روسو تعني تمتع الفرد بجميع حقوقه السياسية والاقتصادية، الاجتماعية والثقافية في إطار قانوني فالإنسان يولد حرا ولكنه في كل مكان يجر سلاسل الاستعباد في مكان وحرية الفرد حسب روسو لا تكمن في أنه يستطيع أن يفعل ما يريد بل في أنه لا يجب عليه أن يفعل مالا يريد.

الحرية في الفكر الغربي المعاصر:

عند جون بول سارتر: يؤكد جون بول سارتر على حرية الإنسان وذلك في ضمن المسؤولية من خلال ثلاث قضايا أساسية حيث يقول "الإنسان حرّ لأن وجوده أسبق عن ماهيته، يترتب عن ذلك أن يكون الإنسان مسؤولا عن أفعاله ويتحمل نتائجه ونتيجة مسؤولية الاختيار يتولد القلق عند الإنسان"[2]

يرى جون بول سارتر أن الإنسان حرّ بطبيعته تماما وهو الذي يصنع بنفسه هذه الحرية كما يختار بنفسه ماهيته الخاصة به وصناعتها المميزة لها دون أي إجبار من غيره عليه.

أي أن الإنسان يوجد أولا في العالم وبعد ذلك تظهر ماهيته و خصائصه التي يختارها بإرادته الحرّة ومن هنا جاء اسم الوجودية لأن وجود الإنسان عندها أسبق من ماهيته، والماهية في نظر سارتر هي الصفات الأساسية الخاصة التي تميز شخصية كل فرد على حدة والتي يختارها الفرد بإرادته الحرّة كأن يكون الإنسان شجاعا أو جبانا، موظفا أو تاجرا، لصّا أو شريفا وهكذا يصنع الإنسان ماهيته بنفسه وحسب إرادته الحرة دون أن يكون للظروف الخارجية أو لأي قوى أخرى غيره، تأثيرها في اختيار وصنع هذه الماهية،

[1]– عزة علامة، الحرية عند جون جاك روسو، المرجع السابق، ص 02.

[2]– الشيخ كامل محمد محمد عويضة، الإعلام من الفلاسفة، جون بول سارتر فيلسوف الحرية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994،ص 24.

ويضيف سارتر أنه مادام الإنسان حرّ يختار أفعاله بنفسه ويحدد ماهيته بكامل إرادته إذن يترتب على ذلك ضرورة أن يتحمل هذا الإنسان مسؤولية هذه الحرية[1].

وأن يتحمل تبعة أفعاله التي اختارها بحريته الكاملة أي أن عدم تحمل المسؤولية إزاء الحرية التي اختارها الإنسان تؤدي إلى حدوث فوضى عامة ودمار شامل للمجتمع حيث يقول جون بول سارتر"إذا كان الوجود أسبق عن الماهية فالإنسان يصبح مسؤولا عمّا هو عليه"[2] وكأن الحرية في نظر جون بول سارتر هي قدر محتوم للأشخاص إذ نجد جون بول سارتر يرى دائما أن الإنسان هو الذي يختار أفعاله بإرادته الحرة وأنه قدر عليه أن يكون حرّا فلا يمكنه أن يختار الميت أن يكون حرّا أو غير حرّ. إن الإنسان في نظر سارتر فردا وصيا على نفسه ومسؤولا عن أفعاله مسؤولية كاملة وبالتالي فالحرية هنا مرتبطة ارتباطا كلّيا في نظر سارتر أن حرية اختيار الإنسان للأفعال وما يترتب عنه من مسؤولية يؤدي بالإنسان إلى القلق والخوف من النتائج المترتبة عن هذا الاختيار ومثال ذلك حسب سارتر قائد الجيش الذي سوف يختار بمحض إرادته الحرة أن يهجم بجيشه على العدو، ثم يتحمل بعد ذلك مسؤولية هذا القرار ونتائجه التي قد تكون بدرجات متفاوتة، إذن فالقلق حسب سارتر مرتبط بالمسؤولية التي على الإنسان الحرّ تحملها طوال حياته فهو يعيش في قلق دائما طالما أنه حرّ مختار مسؤول عن اختياره[3].

خصائص الحرية عند جون بول سارتر:

1- الإنسان مشروع يصنع نفسه: باعتبار الإنسان حرّ فإن حرية الإنسان تبدأ في كون الإنسان مشروع وجود حيّا ذاتيا ولا يوجد شيء في السماء قبل ذلك المشروع، والإنسان لا يكون إلا حسب ماينويه وما يشرع في فعله.

2- مسؤولية الإنسان: انطلاقا من كون الوجود أسبق عن الماهية فالإنسان مسؤول عمّا هو ولكن القول أن الإنسان مسؤول عن ذاته لا يعني أن المسؤولية تنحصر في ذاته المحدودة، بل إنها تتعداه إلى جميع الناس بحيث يكون مسؤولا عنهم أيضا.

3- الإنسان يختار ذاته ويختار بقية الناس: عندما نقول أن الإنسان يختار ذاته فإننا نقصد باختياره لذاته أنه يختار بقية الناس أيضا وباعتبار أن الوجود سابق عن الماهية حسب سارتر وإذا عزمنا أن نحقق وجودنا في شكل صورة مثالية فهذه الصورة ليست لها قيمة علينا فقط بل على جميع الناس وللعصر الذي نعيش فيه ككل إذن فالمسؤولية هنا تلزم الإنسانية جمعاء ومثال هذا أن يختار الإنسان العامل الانضمام إلى نقابة معينة مسيحية أو شيوعية أو غير ذلك ضمن الاختيار حسب سارتر لا يلزم الإنسان الفرد فقط بل يلزم كل الإنسانية باعتباره متعلقا بالجماعة التي ينخرط فيها وأثر اختياره على المجتمع و الإنسانية، فالإنسان مسؤول في اختياره لنفسه وللإنسانية ككل وهذا الاختيار هو الذي يفسر مفهوم القلق عن مسؤولية الاختيار[4].

---

[1]- الشيخ كامل محمد محمد عويضة، الإعلام من الفلاسفة، المرجع السابق، ص 25.

[2]- المرجع نفسه، ص 25.

[3]- جون بول سارتر، الوجودية فلسفة إنسانية، ترجمة حنا دميان، دار بيروت للطباعة والنشر، ط1، 1973، ص 19.

[4]- الشيخ كامل محمد عويضة، الإعلام من الفلاسفة، جون بول سارتر فيلسوف الحرية، المرجع السابق، ص 25.

4- **القلق وارتباطه بالاختيار والمسؤولية:** يرى زعيم الوجودية جون بول سارتر أن القلق يلازم الإنسان الذي يلتزم بذاته ويدرك أنه لا يختار لذاته فقط بل يختار الإنسانية في نفس الوقت وبالتالي لا يستطيع الإنسان الفرار من شعوره بالمسؤولية ويضيف سارتر من خلال مقولته أن الإنسان يختار ماهيته بنفسه ويضع ذاته ويحدد صفاته بعد أن يوجد في الحياة ويقرر مسؤوليته عن ذاته فالإنسان الجبان مثلا هو أيضا يقرر مسؤوليته عن ذاته ولكن جبنه لا يرجع إلى سبب وراثي أو نفسي أو بيولوجي بل إن صفة الجبن ناتجة عن سلسلة من الأفعال قام بها فكونته جبانا[1].

إن الحرية في نظر جون بول سارتر حرية ملتزمة بمعنى ،أن الفرد يحب نفسه عند قيامه بالفعل الحر ملتزما بمواقف معينة ومرتبط بها، فالحرية في نظر جون بول سارتر حرية ملتزمة أي أن الفرد أثناء قيامه بالعمل الحر يكون ملتزما بمواقف معينة إذ نجد سارتر عند قوله بالالتزام معارضا للفلسفات العقلية التي تصورت أن الحرية مجرد حالة شعورية فقط بعيدة عن الممارسة فالحرية في نظر الفلسفة العقلية تتم قبل الفعل الحر وفي زمن سابق على ممارسته وهي مجرد حالة شعورية مصاحبة للفعل.

كما يضيف جون بول سارتر" أن الحرية هي جوهر الإنسان وماهيته في هذا الوجود.

الحرية هي حقيقة الإنسان وقدره، شاء أمر لم يشأ، ولا يملك الاختيار بين أن يكون حرا أم غير حر وكان جون بول سارتر من خلال هذا القول جعل حرية الاختيار مفروضة على الإنسان. كما أن الحرية حسب سارتر هي مقاومة كل القيود التي تعيق الإنسان في سيره نحو التحرر وهذه هي الحرية المطلقة وهناك حرية الاختيار وحرية مقاومة كل القيود التي تعيق حرية الاختيار وهذا ما يوقع جون بول سارتر في بعض التناقضات كما أن هناك عقبة قد تعترض الإنسان في طريقه إلى اختيار الفعل الحر.

كما يضيف سارتر في كتابه الصغير الذي ألفه بعد استرداد فرنسا لحريتها بعد حركة المقاومة " الوجودية فلسفة إنسانية " حيث يقول" إني مضطر في الوقت الذي أريد فيه حريتي أن أريد حرية الآخرين. إذ أني لا أستطيع أن أجعل من حريتي هدفا لي إلا إذا نظرت إلى حرية الآخرين هدفا لي "[2]

كما يضيف في نفس الكتاب" إن ما نختاره هو الخير دائما"[3] ولا نملك إلا أن نختار أي أن الإنسان حسب سارتر مضطر لأن يكون حرا وكأن الحرية هي القدر المحتوم كما أن الإنسان قد يشعر من خلال وعيه ببعض القلق إزاء اختياره لأفعاله فوعي الإنسان بحرية اختياره دليل كاف على وجود الحرية عند سارتر[4].

مفهوم الحرية عند يورغن هابرماس:

لخص يورغن هابرماس نظرية الحرية من خلال فلسفة المقاومة التي اعتبرها فلسفة التحرر هذه الفلسفة التي عرفت ذروتها مع الثورة الفرنسية تحت شعار(الإيخاء والحرية والمساواة) حيث اعتبر أن التحرر مشروع إنساني"ليس هناك دليل أقوى من هذا لكي نفهم أن

---

[1]- جون بول سارتر، الوجودية فلسفة إنسانية، المرجع السابق، ص 19.

[2]- المرجع نفسه، ص 19.

[3]- المرجع نفسه، ص 20.

[4]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الثورة الفرنسية تعبر عن أهم لحظات تطور النوع الإنساني في إطار مشروع التحرر الذي كان الغرض منه السيطرة على الطبيعة والمجتمع"[1] "وقد ربط هابرماس التحرر بالحياة الإنسانية في الوقت المعاصر وأساس نجاح هذا المشروع حسب هابرماس هو التطور الاجتماعي خلال عصر التنوير وما بعده من رحلة الحداثة الممتدة إلى ما بعد منتصف القرن العشرين إلى أن سادت العقلانية الأداتية التي انتهت بالمشروع التحرري عند هابرماس إلى نقيضه من خلال فلسفة الذات- الذات العارفة والفاعلة.كما يضيف هابرماس أن مفهوم التحرر هو ذلك الغزو الذي يكون التفكير الذاتي بفضله قادرا على طرف مساعد لانبثاق التواصل بين الذات ونفسها[2] فالتحرر هو بمثابة الروح والقوة الدافعة التي تحرك وتغير الأوضاع القائمة وهذا التحرر هو إمكانية الخروج من الغزو الذي يكون التفكير الذاتي ويهيمن على وعي الأفراد. لذا فإن "هدف التحرر حسب هابرماس هو إمكانية الخروج من الاستلائية الطاغية على وعي الذات وخلق وتنشيط أنماط جديدة من التواصل بين الأفراد والسلطة القائمة. كما تطرق هابرماس في كتابه إلى مفهوم الديمقراطية أي الإرادة الحرة للأحزاب السياسية " ومن هنا تثبت للجمهور تحررية وديمقراطية النظام السياسي المتمثل في البرلمان الذي هو سوى دعاية محضة تريد الإيحاء للجمهور بأنها تمثل المجتمع بكامل إرادته "[3] وهنا يخلق هابرماس حالة لازمة للفرد على الحلم بالتحرر من هيمنة الأفكار المتراكمة من الوعي الجماعي الناشئة من سيطرة البرجوازية والحرية حسب هابرماس تكون ضمن الديمقراطية " ففي الديمقراطية مجتمع بشر أحرار هم في الدولة مواطنون أحرار يخترق وجودهم الحياة العامة.فالكائن الاجتماعي يصنع وجوده بحريته وعمله "[4] فالحرية حسبه هي كون الفرد الإنساني الحر المنطوي في مجتمع مواطنين أحرار يتمثل في الدول كتعبير سياسي ويتحول المجتمع والدولة إلى فضاء مشترك يتحرك فيه المواطن بالحرية التي يكفلها القانون.

فالحرية حسب هابرماس تظل مرتبطة بالديمقراطية والعدالة والمساواة داخل المجتمع وبالتالي تحدث المساواة في الفرص وضرورة التوجه نحو إنقاص الفوارق الذي هو سعي للحرية وإثبات لمبدأ التحرر.

[1]-أيمن عرفات القاضي وآخرون، ثقافة المقاومة، أعمال الندوة الفلسفية السادسة عشر نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2008، ص 218.

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- يورجين هابرماس، الأخلاق والتواصل، تأليف أبو النور حمدي، أبو النور حسن، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2012، ص 202.

[4]- يورجين هابرماس، الأخلاق والتواصل، المرجع السابق، ص 214.

المبحث الثالث: الحرية في الفكر الإسلامي

1- الحرية عند المتكلمين:

أ- الحرية عند الجهمية:

ينفي الجهمية حرية الإرادة للإنسان وتقول بالجبر في الأفعال وجاء هذا على لسان زعيم الجهمية الجهم بن صفوان"الذي نفى حرية الاختيار في الأفعال للإنسان، فالإنسان من منظور الجهم بن صفوان لا يقدر على الفعل ولا يوصف بالاستطاعة أو الإرادة أو الاختيار، وإنما الإنسان مجبور في أفعاله"إذ الله هو الفاعل على الحقيقة، ذلك أن الله فعال لما يريد، ولما كان الله لا يشبهه غيره وجب أن لا يكون أحد فاعل غيره"[1] فالأفعال تنسب إلى الإنسان على سبيل المجاز كما هي الحال في الجمادات، أثمرت الشجرة وجرى الماء وسقط الحجر وطلعت الشمس وأمطرت السماء وإنما جرى ذلك كله من الله فلا نقول مثلا مات زيد وإنّما أماته الله غير أن الفرق بين الإنسان والجمادات هو أن الله خلق الفعل وأجبر الإنسان على القيام به.

"إذ نجد الجهمية أو القدرية تنفي إرادة الإنسان وحريته في القيام بالأفعال فكل الأفعال مقدرة على الإنسان حيث يقول القدرية الأوائل ما دامت الأفعال مقدرة من الله فكيف لله خلق المعاصي ونهى عنها وعذب عليها"

كما قال عزير "يا رب كيف خلقت الخلق وتعلم أنهم لا يؤمنون ولم تجعل الخلق كلهم طائعين وأنت تقدر على ذلك وقال اللهم إنك رب عظيم لو شئت أن لا تعصى لما عصيت، وأنت تحب أن تطاع وأنت في ذلك تعصى فكيف هذا يا رب؟" فأوحى الله إليه إني لا أسأل عما أفعل وهم يسألون"[2]ونهاه الله عز وجل عن الكلام بذلك فأبت نفسه فمحى الله اسمه من النبوة. من هنا تدعم الجهمية قولها بأن الأشياء كلها بإرادة الله وخلقه مقدر لهم جميع الأفعال من الله.أي أن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة إنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار يخلق "إنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في الجمادات كما يقال أثمرت الشجرة وجرى الماء وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، وتغيمت السماء وأمطرت واهتزت الأرض وأنبتت إلى غير ذلك، الثواب والعقاب جبر كما أن الأفعال كلها جبر وقال الجهم بن صفوان وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضا كان جبرا ويضيف أن حركات أهل الخالدين تنقطع، والجنة والنار تفنيان بعد دخول أهلهما فيهما، وتلذذ أهل الجنة بنعيمها، وتألم أهل النار بجحيمها..."[3]

"إذن فالإنسان حسب الجهم بن صفوان مجبر في أفعاله ولا يجوز أن يكون حرا، لأن الله وحده يوصف بأنه خالق وفاعل وقادر لأن هذه الأوصاف مختصة به وحده لا شريك له فيها، والأفعال تنسب إلى الإنسان مجازا كما تنسب إلى الجمادات والنباتات،

1- أحمد محمود صبحي،في علم الكلام، دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين،1 لمعتزلة،دار النهضة العربية للطباعة والنشر،بيروت ،ط5، 1985، ص 179.

2- يحي بن أبي الخير العمراني شيخ، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، الجزء الأول، أصول السلف، حقوق الطبعة الجامعة الإسلامية للمدينة المنورة، ط1، 1999 ص 143.

3- الشهرستاني عبد الكريم، الملل والمحل، الجزء الأول، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1978 ص 87.

وقرر الجهم أن الثواب والعقاب والكفر والإيمان والتكليف أيضا جبر مثل الأفعال تماما فالله خلق المؤمنين مؤمنين، وخلق الكافرين كافرين، فإبليس لا يمكن أن يتوب وأبو بكر وعمر كانا مؤمنين قبل الإسلام، وكذلك الأنبياء كانوا أنبياء قبل الوحي وكل ما سيحدث من أمور مقدر أزلا وسلفا من قبل الله تعالى. وقد استند الجهم في قوله بالجبرية إلى تأويل بعض آيات القرآن الكريم وفسرها حسب هواه فادعى أن حرية الإرادة تعني خلق الإنسان للأفعال وبما أن الله هو لخالق الوحيد لكل ما في الوجود يصبح الإنسان شريكا له في عملية الخلق ومن ثم فإن الدعوة إلى حرية الإرادة حسب الجهم بن صفوان منافية لوحدانية الله وتدعو إلى الشرك به"[1].

الحرية عند الشيعة: عرفت الشيعة بعقيدة الأمر بين الأمرين أي بين الجبر والتفويض أو بين الجبر والاختيار وجاءت نظرية الأمر بين الأمرين في مقابل نظرية الجبر عند الأشاعرة ونظرية التفويض عند المعتزلة وتعتبر نظرية الأمر بين الأمرين الأصل الثاني من أصول الدين عند الإثنا عشرية والقصد من الأمر بين الأمرين عند الشيعة الأخذ إما بالتفويض أو بالجبر فالرأي القائل يجبر الإنسان على أفعاله يتعارض ويتناقض مع عدل الله سبحانه وتعالى وأما الرأي القائل بتفويض الأفعال للإنسان يتعارض ويتناقض مع الإيمان بقدرة الله سبحانه وهيمنته على خلقه فكل الرأيين وقعا في الخطأ فالله سبحانه منزه عن الفحشاء ومنزه عن الخطأ والقبيح لا يمكن أن يصادر إرادة الإنسان ثم يعاقبه فلقد ذكر"[2] الإمام الرضا الجبر والتفويض فقال ألا أعطيكم في هذا أصل لا يختلفون فيه ولا يخاصمكم عليه أحد إلا كسرتموه؟ قلنا: إنذ رأيت ذلك فقال أن الله تعالى لم يطع بإكراه، ولم يعص بغلبة، ولم يهمل العباد في ملكه وهو المالك لما ملكه والقادر على ما أقدرهم عليه فإن ائتمر العبادة بطاعته، لم يكن الله عنها صادرا، ولا منها مانعا، وإن ائتمروا بمعصية فشاء أن يحول بينهم وبين ذلك فعل وإن لم يحل ففعلوا فليس هو الذي أدخلهم فيه وقد استندت الشيعة على الأمرين بآيات من القرآن الكريم[3] كقوله تعالى ﴿ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَّا يُبْصِرُونَ﴾

[4] أي أن الله تعالى لا يوصف بالترك كما يوصف خلقه، ولكنه متى علم أنهم لا يرجعون عن الكفر والضلال منعهم المعاونة واللطف وخط بينهم وبين اختيارهم وقوله تعالى"خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ..."[5] والختم هو الطبع على قلوب الكفار عقوبة على كفرهم وورد عن الإمام الصادق قوله لا جبر ولا تفويض ولكن منزلة بينهما من هنا يتضح موضوع الجبر والاختيار والهدى والضلال من خلال القرآن الكريم فعلاقة إرادة الإنسان بإرادة الله سبحانه، فليس للإنسان إرادة مواجهة لإرادة الله تبارك وتعالى ولا قدرة للتمرد عليها ولا مستقلة كل الاستقلال عنها، بل أعطيت هذه القدرة من قبل الله سبحانه" فلو قلنا بالاختيار يلزم أن يكون الإنسان خالقا لفعله، جاعل لعمله وهو ينافي التوحيد الأفعالي الذي يعبر عنه بالتوحيد في الخالقية، كما أن القائلين بالتفويض زعموا أن صيانة عدله سبحانه وتنزيهه عن الظلم والتعدي رهن القول بالتفويض وتصوير أن الإنسان فاعل مختار مستغن

---

[1]– عزة علامة، الحرية عند جون جاك روسو، المرجع السابق، ص 87..

[2]– جعفر سبحاني، الإنسان بين الجبر والاختيار، مؤسسة الإمام الصادق، ص 21.

[3]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4]– سورة البقرة، الآية 17.

[5]– سورة البقرة، الآية، 7.

في فعله عن الواجب سبحانه بل محتاج في حدوثه إلى الله لا في بقائه فكيف في فعله وعلى كل تقدير فالجبري يعتقد بانقطاع فعل الإنسان عنه، وأنه فعل الله تماما من دون أن يكون له صلة بالفاعل إلا كونه ظرفا لفعل الخالق والقائل بالتفويض يعكس الأمر ويعتقد بانقطاع نسبة الفعل إلى الخالق"[1] وكونه مخلوقا للإنسان تماما من دون أن يكون هناك صلة بين فعله وخالق الكون.فالطائفة الأولى يحسبون أنهم بالقول بالجبر يرفعون راية التوحيد إلى الخالقية، كما أن الطائفة الثانية يزعمون أنهم بالقول بالتفويض ينزعون الرب عن كل عيب وشين، كان الرأيان سائدين ولكن أئمة أهل البيت فضربوا على وجه الرأيين وقالوا أن موقف الإنسان بالنسبة إلى الله غير موقف الجبر المشوه لسمعة المذهب، وغير موقف التفويض الملحق للإنسان بمكان الشرك. بل موقفه أمر واقع بين أمرين، إن صيانة التوحيد في الخالقية ليس منوطا بالجبر، أو صيانة عدله وقسطه ليس منحصرا بالقول بالتفويض بل يمكن الجمع بين الرأيين برأي ثالث هو أن الإنسان ذاته وفعله قائمان بذاته سبحانه وبذلك لا يصح فصل فعل الإنسان عنه سبحانه وتعالى لافتراض قيامهما وعامة العوالم بوجوده سبحانه، وفي الوقت نفسه أن فعله غير منقطع عنه، وذلك لأن مشيئة الله تعالى تعلقت بنظام قائم على أسباب ومسببات وصدور كل مسبب(فعل الإنسان) عن سببه وهو الإنسان فلا يصح فعل المسبب عن سببه فالنتيجة هو أن لفعل الإنسان صلة بالله وصلة سببه وهذا الأمر بين الأمرين"[2]

الحرية عند المتصوفة:

تعرف الحرية عند المتصوفة بأنها إشارة إلى نهاية التحقق بالعبودية لله تعالى بأن لا يملك الإنسان شيء من المكونات وغيرها، فتكون حرا إلا إذا كنت لله عبدا حسب السراج الطوسي.

وقال بعض الصوفية لا يكون العبد عبدا حقا ويكون لما سوى لله مسترقا ويعرف الإمام أبو القاسم القشري الحرية عند الصوفية بقوله" أن لا يكون العبد تحت رق المخلوقات ولا يجري عليه سلطان المكونات"[3] ويعرف الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي" الحرية هي الإنعتاق من رق الأغيار والانمحاق في تجلي نور الأنوار" [4]فالحر عند الصوفية هو أن لا يسترقه شيء إلا الله فهو حر مما سوى الله فالحرية ليست إلا عبودية محققة والإنسان لا ينفك من عبوديته اضطرارا كانت أم اختيارا بل لا يشم رائحة الحرية إلا بكمال العبودية لله وهذا أرفع مقام للحرية ويقول سيد الطائفة أبي القاسم الجنيد" إنك لا تصل إلى صريح، الحرية وعليك من حقيقة عبوديته بقية"[5] إذن فالحرية في نظر المتصوفة الأوائل تمام العبودية لله فلا يزال العبد والرب معا في كمال وجود كل واحد لنفسه فلا يزال العبد عبدا أو الرب ربا فليس للعبد في عبوديته نهاية يصل إليها وليس للرب حدا ينتهي إليه، فحرية العبودية

---

[1]- جعفر سبحاني، الإنسان بين الجبر والاختيار، مؤسسة الإمام الصادق، المرجع السابق، ص 22.

[2]-المرجع نفسه، الصفحة، 23.

[3]- عواد سالم، الحرية عند الصوفية، الحرية عند الصوفية، دراسة تحليلية، مجلة كلية أصول الدين والدعوى بالمنوفية، جامعة الأزهر، القاهرة، العدد الأربعون، ص 22.

[4]- المرجع نفسه، ص 23.

[5]- المرجع نفسه، ص 24.

حسب الصوفية حقيقة ثابتة في العبد تهدي الإنسان إلى كيانه الأصيل تسمى عبودية الاضطرار وتكتمل هذه العبودية عند المتصوفة الأوائل بعبودية الاختيار وهي إعلان الإنسان بإرادته عن حالته العبدية، أو عن ذوبان إرادته في مراد الله.

إذن فالحرية حسب المتصوفة تضم الحر الداخل في عبودية الله التي هي أعلى مقاما من الحر المتخلص مفارق الشهوات. إن التعبد الاختياري لله هو لب الحرية عند الصوفية أن الأصل في التعبد الاختياري تفريعا على أصل الإيمان فالإيمان أصله الاختيار[1] قال تعالى" لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ" [2] الحرية عند الصوفية تكون بتحرر يحقق عبودية الإنسان الاختيارية لله، عبودية سابحة في عالم الروح، عبودية تحرر الإنسان من التعلق بالمقاصد دنيوية كانت أم أخروية متحررا من رق الكائنات معرضا عما سوى الله مقبلا عليه.

أما عن المفهوم الروحي للحرية في نظر الصوفية قولهم" إن الحرية تعني أن تتحول النفوس من طينة الأرض إلى عباب السماء ومن عالم الشهادة إلى عالم الغيب وأن يكون الحضور بين يدي الله على ديدن الثقة والطمأنينة، والتسليم معصوما من الغفلة والتعطيل"[3].

الحرية عند أبي حامد الغزالي

إن الغزالي لا يقول بحرية الإرادة حرية مطلقة ولا يعجزها العجز المطلق فهو يقول" إن الله تعالى خلق القدرة والمقدور جميعا وخلق الاختيار المختار جميعا. فأما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب وأما الحركة فخلق للرب ووصف للعبد وكسب له فإنها خلقت مقدورة بقدرة هي كسب وصفه"[4] إن الغزالي يقرر أن فعل العبد وإن كان كسبا له لا يخرج عن كونه مرادا لله سبحانه"فلا يجري في الملك والملكوت طرفة عين إلا بقضاء الله وقدره وإرادته ومشيئته ومنه الخير والشر والنفع والضر، والإسلام والكفر والعرف والنكر والفوز والخسر والغواية والرشد والطاعة والعصيان"[5] وكأن أبي حامد الغزالي يقر بنظرية الكسب عند الأشاعرة فالإنسان حسبه لا هو مجبرا أو مضطر على الفعل كما تقول الجبرية لأنهم مخطئون في رأيهم ولا هو حر مختار كما تقول المعتزلة وإنما العبد مكتسب وهذا الكسب مراد الله أن الغزالي يرى أن المرء حر في الإقبال على ما شاء من الأعمال وإن كان في إقباله إنما ينفذ إرادة الله ولكنه ليس صادق النية في كل حين وإنما تصدق النية بالترغيب في الجنة والتخويف من النار.

إن الإرادة التي قال الغزالي إنها ليست مختارة وليس إرادة بمعنى القصد وإنما ذلك ما يسمى بالإرادة الصاقة فهي التي يعقبها التنفيذ فمن الجائر أن أقصد أي عمل في أي وقت ولكن ليس في مقدوري أن أرغب رغبة صادقة في كل ما يصف لي من الأعمال في جميع الأحيان وفي ذلك يقول الغزالي" فقد تيسر في بعض الأوقات وقد تتعذر في بعضها نعم كان من الغالب على قلبه أمر الدين تيسر عليه في أكثر الأحوال إحضار النية للخيرات فإن قلبه مال بالجملة إلى أصل الخير فينبعث إلى التفاصيل غالبا، ومما مال قلبه

---

[1]– عواد سالم، الحرية عند الصوفية، الحرية عند الصوفية، المرجع السابق، ص 24.

[2]– سورة البقرة، الآية 256.

[3]–عواد سالم، المرجع السابق، ص 28.

[4]– أبي حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد الأول، دار المنهاج للنشر والتوزيع، جدة، ط1، 2011، ص 405.

[5]– المرجع نفسه، ص 406,

إلى الدنيا وغلبت عليه لم يتيسر له ذلك بل لا يتيسر له في الفرائض إلا بجهد جهيد وغايته أن يتذكر عذاب النار أو نعيم الجنة فيكون ثوابه بقدر رغبته ونيته"[1].

من هنا نفهم أن الغزالي يقر بتأثير الوسط في الإرادة الإنسانية ويحث على مخالطة الأخيار فالجبر عند الغزالي جبر معقول ويضيف الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة" إن الإرادة صفقة من شأنها تمييز الشيء عن مثله ولولا أن هذا شأنها لوقع الاكتفاء بالقدرة، ولكن لما تساوت نسبة القدرة إلى الضدين ولم يكن به من مخصص يخصص الشيء عن مثله من هنا كانت الإرادة عبارة عن صفة هذا شأنها، بل ذاتها تمييز الشيء من مثله"[2].

ويصر الإمام الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين ج1 على أن كل موجود في الكون هو حادث بفعله تعالى، وفائض من عدله، فالله حكيم في أفعاله، عادل في أقضيته ولا يقاس عدله بعدل العباد ومادام الملك لله وحده فلا يتصور الظلم في حق الله ما دام لا يصادف لغيره ملكا إذا تصرف فيه كان ظالما. والله متفضل بالخلق والاختراع والتكليف والله قادر على كل شيء قادر على الثواب والعقاب للعباد وأنه تعالى يخلق أفعال العباد كسبا لهم وليس للعبد قدرة في مقدرة الخالق.

الحرية في الفكر العربي الحديث:

الحرية عند محمد عبده: اعتبر محمد عبده حرية الإرادة القوة التي تحرك الإنسان ومصدرها الله "فالإنسان متحرك بالإرادة، وذلك فهي شاملة للعقل والوجدان، لا يختلفان في الحكم بصحة الاختيار وشمول العالم الإلهي ونفوذ قدرة الله فيما لا اختيار لنا فيه وفي حسية الاختيار نفسها"[3] ويبدو أن الشيخ محمد عبده قد تأثر بالفكر الاعتزالي في نظرية العدل الإلهي أو ما يعرف بالحرية الإنسانية فكما يشهد الإنسان أنه سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود لا يحتاج إلى دليل يهديه أو إلى معلم يرشده فكذلك يشهد أنه مدرك لأفعاله الاختيارية حسب الشيخ محمد عبده يزن نتائجها بعقله ويقدرها بإرادته الحرّة ثم يصدرها بقدرة ما فيه، إن كل من الحرية الإنسانية والعقل الإنساني هما أساس عملية التكليف وإن الذين ينكرون أن يكون للإنسان حرية عليهم أن يفكروا في معنى الأوامر الإلهية التي لن يكون لها أي قيمة إذا لم يكن للإنسان الاختيار في أن يطيعها أو أن يعصيها ولو كان الفعل البشري ليس من اختيار الإنسان لبطل التكليف فيه إذ لا يعقل أن يطالب شخص مما لا يقدر عليه.[4] إن تبني الشيخ محمد عبده لفكرة المعتزلة حول الحرية الإنسانية

أداة فاعلة في تحقيق غرضه في تحرير الإنسان المسلم على مستوى إرادته وفعله كما أن الإيمان بالقضاء والقدر أداة لتحرير الإنسان من آلام ومصائب هي فوق طاقته "الأعمال الاختيارية لها حسن و قبيح في نفسها أو باعتبار أثرها في الخاصة أو العامة والحس أو العقل قادر على تمييز ما حسن منها وما قبح بالمعاني السابقة دون توقف على السمع وبالتالي فإن التمييز بين الحسن والقبح تحرر

[1] أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، الجزء الأول، المرجع السابق ص 125.

[2] – أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، دار المعارف بمصر،ط4، 1977، ص 208.

[3] – سليم ناصر بركات،مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث،دار دمشق للطباعة والنشر،دمشق ،ط1–198، ص 136.

[4] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

العقل الإنساني من التقيد بالسمع في إدراك حقيقة الخير والشر والنافع والضار وفقا لإدارته الحرة"[1] يرى محمد عبده أن العقل السليم يؤكد بالبداهة أن الإنسان حرّ دون الحاجة إلى دليل فالإنسان يختار الأفعال ويزن نتائجها بعقله، ويقدرها بإرادته كما يرى أن الشريعة الإسلامية قامت على مبدأ حرية الإنسان لأنها جاءت بأوامر إلهية وتكليفات دينية تفترض حرية الإنسان في طاعتها أو عصيانها حيث يترتب على ذلك تحمل المسؤولية ويستدل محمد عبده على بعض الآيات القرآنية بحرية الإرادة لقوله تعالى "كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ"[2] وتتلخص وجهة نظر الإمام محمد عبده في الحرية إلى مجموعة من العناصر:

- الإنسان حرّ بشهادة العقل والشريعة.
- حرية الإنسان ليست مطلقة.
- حرية الإنسان ليست شركا بالله.
- التوكل ليس جبر واستكانة ولكنه الثقة بالله والسعي للعمل وفقا للإرادة والعقل[3]

إن حرية الإنسان حسب محمد عبده محدودة ومتناهية حسب العقل وإن الإرادة الإلهية اللامحدودة هي التي تعوق تنفيذ إرادتنا في كثير من الأحيان أي أن الحرية تتحقق فقط في الذات الإلهية اللامحدودة دون الإنسان المحدود المتناهي. إن مفهوم الحرية حسب محمد عبده "ليس خياليا أو مطلقا فهو لا يرى حرجا في وضع القيود على من يسيء استعمال الحرية، فيطالب مثلا بمنع كتب الأكاذيب والأضاليل والخرافات من أن تطبع ويتداولها الناس لما رأى من انتشارها وإقبال الأهالي على مطالعتها، فإذا شبّ الولد ومالت نفسه إلى المطالعة في الكتب لم يجد أمامه إلا هذه الكتب الخرافية إن فرض القوانين يضعف من انغماس القالب في ظلم الجهالات وانحطاطهم عن درجة الكمالات..."[4] إن محمد عبده يقرّ بحرية الإرادة عند الإنسان ولكنه يميل إلى الاستعانة بالقوانين على فرض الفضائل والحدّ من الطغيان ودفع الأمّة على الخير والصلاح.

"كما يبدوا أن الشيخ محمد عبده ينفي الجبر كليا على أفعال الإنسان ويتبنى الفكر الاعتزالي القائل بحرية الإرادة الإنسانية فقد اتهمه شيخه عليش بأنه معتزلي فقال لقد بلغني أنك رجحت مذهب المعتزلة على مذاهب الأشعرية، ولكن الشيخ محمد عبده راوغة وقدم جملة من الأدلة القاطعة كما ينفي الشيخ الجبر عن القضاء والقدر ويقول أن الإيمان بالقضاء والقدر هو أداة لتحرير الإنسان مما يلم به من مصائب وآلام فوق طاقته يتغلب عليها بالصبر والإرادة الحرة"[5].

---

[1]-محمد عمارة، مفهوم الحرية في مذاهب الإسلاميين،مكتبة الشروق الدولية،القاهرة، ط1، 2009،ص 14.

[2]- سورة المدثر، الآية 38.

[3]- محمد عمارة، المرجع السابق، ص 14.

[4]- قدري قلعجي، ثلاثة من أعلام الحرية، جمال الدين الأفغاني،محمد عبده-سعد زغلول،دار الكتاب العربي، مصر،ط1، 2013، ص 190.

[5]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

مفهوم الحرية في الفكر العربي المعاصر:

1- الحرية عند عبد الله العروي:

يعرف عبد الله العروي الحرية على أنها الاتفاق مع ما يوصي به الشرع والعقل "الحرية حكم شرعي لكنه في نفس الوقت إثبات واقع مدى قدرة الفرد على تحقيق العقل في حياته وعن التطابق بين الشرع والعقل والحرية هو العدل الذي يقوم علية الكون"[1] وهنا يفسر العروي الحرية من خلال العلاقة الموجودة بين الإرادة الفردية والمشيئة الإلهية.

من خلال التطرق لمفهوم أو نظرة كل من المعتزلة والأشاعرة لمفهوم الإرادة حيث يضيف أن الإنسان عندما يقدم على القيام بفعل معين من نفسه أي يشاور نفسه قبل الإقدام على الفعل فإنه يشعر أنه إنسان حرّ شرط أنها تتعارض حريته مع قدرة الله الخالق إذن فالحرية حسب العروي تضفي أن الأعمال والقدرة صادرة من الله وأن الإنسان فقط يشعر بالحرية لا غير ويملك القدرة في مراجعة نفسه في القيام بالعقل أولا أو تغييره حتى.

ثم يتطرق إلى مفهوم الحرية الليبرالية هي حرية مطلقة خارج الدولة حيث أن الحرية الليبرالية في نظر العروي تعتبر "الحرية المبدأ والمنتهى، الباعث والهدف، الأصل والنتيجة في حياة الإنسان، وهي المنظومة الفكرية الوحيدة التي لا تطمع في شيء سوى وصف النشاط البشري الحرّ وشرح أوجهه والتعليق عليه"[2] فالحرية هي أساس ومحور الدولة الليبرالية فلا وجود للحداثة والتقدم دون حرية، فالحرية الليبرالية في نظر العروي: هي إيديولوجية الحرية أو الدعوة إلى الحرية وتنشأ على أساس نفي كل محاولة لتبرير الحرية لأن الحرية الليبرالية هي ظاهرة تاريخية وأن الفرد هو أصل المجتمع والحرية حقه الشرعي حيث يقول عبد الرحمان الكواكبي "إن الحرية هي شجرة الخلد وسقياها قطرات من الدم المفسوح"[3]

إن الحرية الليبرالية لا تمثل نظرية من نظريات الحرية بل تنفي ضرورة تنظير الحرية وهو درس صالح لكل زمان ومكان كما أن شعار الحرية الليبرالية سيبقى دائما مرفوع لأن الحاجة تدعو إليه لكنه لم يعد من مسلمات المجتمع وسيكون نقد شعار الليبرالية الحرة منطلق لطرح مسائل جوهرية حول الحرية كمفهوم مطلق مجرد ويقول لطفي السيد "خلقت نفوسنا حرة طبعها الله على الحرية فحريتنا هي نحن هي ذاتنا ومقوم ذاتنا هي معنى أن الإنسان إنسان وما حريتنا إلا وجودنا وما وجودنا إلا حريتنا. إن حريتنا هي نحن وهي فضل الله علينا وهي الكفالة الوحيدة لنا في المجتمع ونعمة وجودنا وأعزّ هبة على أنفسنا"[4].

---

[1]-عبد الله العروي، مفهوم الحرية،المركز الثقافي العرب، الدار البيضاء، ط5، 2012، ص 19.

[2]-عبد الله العروي، المرجع السابق، ص 49.

[3]-عبد الرحمان الكواكبي،طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد،دار النفائس،بيروت، ط3، 2006،ص 57.

[4]-أحمد لطفي السيد،مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع،دار الهلال،مكتبة الاسكندرية،ط ديسمبر 2007، ص .

نظرية الحرية عند عبد الله العروي:شملت نظرية الحرية على ثلاثة اتجاهات: الماركسية–الوجودية–الكلامية.

2- **الحرية عند أبو عمران الشيخ:**

لقد تناول أبو عمران الشيخ مفهوم الحرية من منظور المعتزلة حيث يقول أننا نقوم بفعلنا بكل إرادة حرة وفقا لاختياراتنا إذ أن الإنسان قادر على أفعاله وذلك حسب ما تمليه إرادة الفرد الحرة ووعيه "حين نقوم بالفعل بكل وعي وصفاء نكون مكلفين بسلوكنا ليس ممكنا إقرار أننا نخضع ببساطة إلى إرادة الله ولا تأكيد أن أفعالنا كل مقدرة وإنما تتم بالضرورة خلافا لإرادتنا نحن قادرون على فعل الخير والشر، لدينا القدرة على تقرير أفعالنا وفق خياراتنا ودواعينا..."[1]

ويضيف أن الإنسان يقوم بالفعل حسب المعتزلة وفق قدرته الصحية الطبيعية وفق لحالته النفسية وأن القدرة والإرادة ترتبط بمجموعة من العناصر حسب أبو عمران الشيخ هي الحياة والعلم والإرادة واللطف الإلهي وحسب المعتزلة فإن إرادة الإنسان إرادة مطلقة وأن القدرة تسبق الفعل كما يسبق القوس الرمية وإن قدرة الإنسان على الأفعال تختلف من شخص إلى آخر[2] ومقاله في ذلك قدرة القوي تختلف عن قدرة الضعيف وتستدل المعتزلة على قدرة الإنسان على العمل بقوله تعالى « وَسَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ »[3].

أي أن القدرة والاستطاعة على العقل تظهر جليا من خلال الآيات القرآنية حسب المعتزلة وبالتالي فإن قول المعتزلة باختيار الأفعال والإرادة الحرة جاء من خلال أدلة نقلية.

[1]–أبو عمران الشيخ ،مسألة الحرية في الفكر الإسلامي، الحل المعتزلي، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ط1، 2012 ص218.

[2]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]– سورة التوبة، الآية 42.

الفصل الثاني

فرقة المعتزلة

المبحث الأول: نشأة المعتزلة:

تعريف فرقة المعتزلة لغة واصطلاحا:

لمعرفة أصل كلمة المعتزلة وجب التطرق لمفهوم الاعتزال اللغوي والاصطلاحي

الاعتزال لغة: " مأخوذ من اعتزل الشيء، وتعزله بمعنى تنحى عنه ومنه تعازل القوم بمعنى تنحى بعضهم عن بعض. وكنت بمعزل عن كذا وكذا أي كنت في موضع عزلة منه، واعتزلت القوم أي فارقتهم وتنحيت عنهم[1] ومنه قوله تعالى" وإن لم يؤمنوا لي فاعتزلون "[2]

من خلال التعريف اللغوي لكلمة معتزلة(الاعتزال) يعني مفارقة القوم واتخاذ مكان خاص بعيد عنهم والقول باعتزال الشيء أي الابتعاد عنه والتخلي عنه.

أما معنى الاعتزال في الآية الكريمة معناه في قوله تعالى إن لم تؤمنوا لي فلا تكونوا معي ولا علي.

ومنه قول الأحوص:

يا بيت عاتكة الذي أتعزل حذر العدى وبه الفؤاد موكل

إذن الاعتزال لغة معناه الانفصال والتنحي والمعتزلة هم المنفصلون"[3]

2- المعنى الاصطلاحي للمعتزلة

المعتزلة في الاصطلاح "هو اسم يطلق على فرقة ظهرت في الإسلام في أوائل القرن الثاني، وسلكت منهجا عقليا متطرفا في مباحث العقائد الإسلامية وهم أصحاب واصل بن عطاء الغزالي الذي اعتزل عن مجلس الحسن البصري"[4]

"والمعتزلة من القدرية زعموا أنهم اعتزلوا فئتي الضلالة عندهم أهل السنة والخوارج، أو سماهم به الحسن البصري لما اعتزله واصل بن عطاء وأصحابه إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد وشرع يقرر القول بالمنزلة بين المعنزلتين كجماعة من أصحاب الحسن: اعتزل عنا واصل"[5]

أصل تسمية فرقة المعتزلة

يعود أصل تسمية فرقة المعتزلة بهذا الاسم إلى روايات وأقاويل متعددة فاختلفت الآراء في كيفية ابتداء هذه الفرقة واتخاذها هذا الاسم أول مرة وأشهرها وأدعاها للقبول هي التي تقول"دخل واحد على الحسن البصري وهو يلقي درسا في مسجد

---

[1]- مجموعة من المؤلفين بإشراف الشيخ علوي بن عبد القادر السقاف، موسوعة الفرق المنتسبة للإسلام، موقع الدرر السنية على الانترنيت، dorar.net، ربيع الأول 1433، ص 1841.

[2]- سورة الدخان، الآية 21.

[3]- مجموعة من المؤلفين باشراف الشيخ علوي عبد القادر السقاف، موسوعة الفرق المنتسبة للإسلام، المرجع السابق ص 1842.

[4]- مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، الجزء الثالث، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 2009، ص 15.

[5]-مجد الدين محمد بن يعقوب،المرجع السابق، ص 16.

البصرة، فقال: يا إمام الدين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفّرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعدية الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الإيمان ولا تضل مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهم مرجئة الأمة. فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقادا؟؟ فتفكر الحسن في ذلك، وقبل أن يجيب لنا قال واصل بن عطاء وكان تلميذ للحسن البصري وحاضرا في درسه. أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا، ولا كافر مطلقا، بل هو في منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر ثم قاموا واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنا واصل فسمي هو وأصحابه معتزلة "[1]

والمعتزلة تنتمي إلى ثلاث عشرة فرقة أما عن أسماء المعتزلة "يسمون المعتزلة والعدلية لقولهم بعدل الله وحكمته والموحدة لقولهم لا قديم مع الله ويحتجون بالاعتزال أي الانفصال لقوله تعالى"واعتزلكم"[2] ونحوها وقول تعالى"واهجرهم هجرا جميلا وليس بالاعتزال عنهم"[3] واحتجوا بالسنة لقول رسول الله عليه الصلاة والسلام رواه سفيان التوري عن ابن الزبير عن جابر ابن عبد الله عن النبي عليه الصلاة والسلام قال:"ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أبرها وأتقاها الفئة المعتزلة" ثم قال سفيان لأصحابه تجمعوا بهذا الاسم لأنكم اعتزلتم الظلمة، فقالوا: سبقك بها عمرو بن عبيد وأصحابه فكان سفيان بعد ذلك يروي واحدة ناجية وكان السبب في أنهم سموا بذلك أي معتزلة ما ذكر أن واصل ابن عطاء وعمرو ابن عبيد اعتزل حلقة الحسن البصري، واستقلا بأنفسهما في المعارف"[4] ويضيف الشهرستاني في أصل تسمية المعتزلة بهذا الاسم بأن قال"الإيمان عبارة عن خصال خير، إذا اجتمعت سمي المؤمن مؤمنا وهو اسم مدح، والفاسق لم يستجمع خصال الخير فلا يستحق اسم المدح فلا يسمى مؤمنا وليس هو بكافر أيضا لأن الشهادة وبعض أعمال الخير موجودة فيه لا وجه ونكار فيه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار خالدا فيها، إذ ليس في الآخرة إلا الفريقان فريق في الجنة وفريق في النار، ولكنه يخفف عنه العذاب ويكون دركته فوق دركة الكفار وتابعه في ذلك عمرو ابن عبيد بعد أن كان موافقا له في العدل وإنكاره المعاني في صفات الله تعالى وروي عن عثمان الطويل قال لقيت قتاده فقال ما حبسك عنا أهل هؤلاء المعتزلة حبستك عنا قال بل حديث الرسول عليه الصلاة والسلام قال "ستفترق أمتي على فرق خيرها وأبرها المعتزلة"، وقيل سموا بذلك الاسم لرجوع عمر بن عبيد إلى قول واصل في الفاسق وخالف الحسن، ذلك أنه لما خالف واصل أقوال أهل زمانه في الفاسق واعتزلها كلها واقتصر على المجمع عليه وهو تسميته فاسقا إلى قوله في مناظرة وقعت بينهما فسمي هو وأصحابه معتزلة لاعتزالهم كل الأقوال المحدثة والمجبرة، تزعم أن المعتزلة لما خالفوا الإجماع في ذلك سموا المعتزلة، قلت لم يخالفوا الإجماع بل عملوا بالجمع عليه في الصدر الأول ورفضوا المحدثات المبتدعة"[5] واشتهرت المعتزلة

---

[1]- سعد رستم، الفرق والمذاهب الإسلامية منذ البدايات، النشأة، التاريخ العقيدة، التوزع الجغرافي، الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، ط3، 2005، ص 90.

[2]- سورة مريم، الآية 48.

[3]- سورة المزمل، الآية 10.

[4]-أحمد بن يحي المرتضى، كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، دار المعارف النظامية بحيدر آباد، ط1، 1412 هجرية ص ص1،2.

[5]- المرجع نفسه ص ص 3-4.

بهذا الاسم كما سبق الذكر لاعتزال زعيمهم واصل بن عطاء حلقة شيخه الحسن البصري بعد اختلافه في مسألة مرتكبي الكبائر" أما صاحب الوفيات فقد نكر أن الذي سماهم هذا الاسم هو قتادة بن دعامة الدسومي وقد كان قتادة من علماء البصرة وأعلام التابعين، ومن أصحاب الحسن البصري المختلفين إلى مجلسه، دخل يوما مسجد البصرة وكان ضريرا، فإذا بعمر بن عبيد ونفر معه قد اعتزلوا حلقة الحسن البصري وكونوا لهم حلقة خاصة وارتفعت أصواتهم فأمهم وهو يظن أنهم حلقة الحسن البصري، فلما صار معهم عرف حقيقتهم، فقال: إنما هؤلاء المعتزلة فقام عنهم فسموا معتزلة من وقتها "[1] وسميت المعتزلة بالقدرية لقولهم بالقدر أيضا.

"وافترقت المعتزلة القدرية إلى عشرين فرقة كل فرقة منها تكفر سائرها وهي فرقة: الواصلية والعمروية والهذلية والنظامية والحمارية، والخابطية والشحامية وأصحاب صالح قبة، والمريسية والكعبية والجبائية والبهشمية المنسوبة إلى هاشم ابن الجبائي فهي اثنتان وعشرون فرقة.

اثنتان منهما ليستا من فرق الإسلام وهما الخابطية والحمارية"[2] كما وردت أسماء المعتزلة مجموعة في كتاب المخطط والآثار للمقريزي وأهمها" الحرقية لقولهم أن الكفار لا يحرقون إلا مرة، المفنية لقولهم بفناء الجنة والنار–الواقفية لقولهم بالوقف في خلق القرآن– اللفظية لقولهم ألفاظ القرآن مخلوقة– المتزقة لقولهم الله تعالى في كل مكان والقبرية لانكارهم عذاب القبر ويقال لهم العدلية لقولهم بالعدل والتوحيد"[3].وتسمى المعتزلة المقسمة إلى عشرين فرقة منسوبة إلى أصحابها على النحو الآتي:

"الأولى الواصلية أصحاب واصل بن عطاء، لازم مجلس الحسن البصري له كتاب المنزلة بين المنزلتين وكتاب التوحيد اعتزل حلقة الحسن البصري وخالفه في الإمامة، واعتزاله يدور حول أربع قواعد هي نفي الصفات والقول بالقدر، والقول بالمنزلة بين المنزلتين وأوجب الخلود في النار لمرتكب الكبيرة، فلما بلغ الحسن البصري عنه هذا قال هؤلاء اعتزلوا فسموا من حينئذ معتزلة، كما يقال لهم الحسنية نسبة إلى الحسن البصري، والثانية العمروية أصحاب عمر ابن عبيد ومن قوله ترك قول علي ابن أبي طالب وطلحة والزبير وقال ابن المنبه اعتزل عمرو بن عبيد وأصحاب له الحسن فسموا المعتزلة والثالثة الهذلية اتباع أبي الهذيل محمد بن الهذيل العلاف شيخ المعتزلة والرابعة النظامية اتباع ابراهيم بن سيار النظّام زعيم المعتزلة وأحد السفهاء انفرد بقوله أن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي وأنها غير مقدورة لله، وقال: ليس لله إرادة، وأفعال العباد كلها حركات والنفس والروح هو الإنسان والبدن إنما هو آلة، والخامسة الأسوارية أتباع أبي علي عمرو بن قائد الأسواري القائل أن الله تعالى لا يقدر أن يفعل ما علم أنه لا يفعله"[4] وأما الفرقة السادسة الإسكافية أتباع أبي جعفر محمد بن عبد الله الإسكافي القائل أن الله تعالى لا يقدر على ظلم العقلاء، ويقدر على ظلم الأطفال والمجانين والفرقة السابقة الجعفرية أتباع جعفر بن حرب ابن ميسرة وقوله أن في فساق هذه

---

[1]– أبي العباس شمس الدين بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، الجزء الأول، دار صادر بيروت، ط1، 1900 ص 709.

[2]– أبي منصور البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، عقائد الفرق الإسلامية وأراء كبار أعلامها مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع والتصدير، مصر الجديدة، القاهرة، طبعة 2010ص 38.

[3]– تقي الدين المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية الجزء 4 منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 1998ص 170.

[4]– المرجع نفسه، ص 171.

الأمة هو من شر اليهود والنصارى والمجوس، وأسقط الحد عن شارب الخمر وزعموا أن الصغائر من الذنوب توجب تخليد فاعلها في النار والفرقة الثامنة البشرية أتباع بشر بن المعتمر ومن قوله أن الطعم واللون والرائحة والإدراكات كلها من السمع، يجوز أن تحصل متولدة، وصرف الاستطاعة إلى سلامة البنية والجوارح وقال لو عذب الله الطفل الصغير لكان ظالما، وهو يقدر على ذلك، وقال إن إرادة الله من جملة أفعال ثم هي تنقسم إلى صفة فعل وصفة ذات، والفرقة التاسعة المزدارية أتباع أبي موسى عيسى بن صبيح المعروف بالمزدار تلميذ البشر بن المعتمر، وكان زاهدا، ويقال له راهب المعتزلة وقال أن الله تعالى قادر على أن يظلم ويكذب، ولا يطعن ذلك في الربوبية،وجوب وقوع الفعل الواحد من فاعلين على سبيل التولد، وزعموا أن القرآن مما يقدر عليه وأن بلاغته وفصاحته لا تعجز الناس، بل يقدرون على الإتيان بمثلها وأحسن منها وهو أصل المعتزلة في القول بخلق القرآن"[1]

"الفرقة العاشرة الهشامية أتباع هشام بن عمرو الفوطي الذي يبالغ في القدر ولا ينسب إلى الله فعل من الأفعال، حتى أنه أنكر أن يكون الله هو من ألف بين قلوب المؤمنين والفرقة الحادية عشر الحائطية أتباع أحمد بن حائط أحد أصحاب ابراهيم بن سيار النظّام وله بدع شنيعة منها أن للخلق إلهين، أحدهما خالق وهو الإله القديم، وأحدهما مخلوق وهو عيسى ابن مريم وأن المسيح ابن الله وهو الذي يحاسب الخلق في الآخرة وأنه هو المعني بقوله تعالى في القرآن"هل ينظرون إلى أن يأتيهم الله في ظلم من الغمام"[2] وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم "أن الله خلق آدم على صورته" معناه خلقه إياه على صورة نفسه، والفرقة الثانية عشر الحمارية أتباع قوم من معتزلة عسكر مكرم، ومن مذهبهم أن الممسوخ إنسان كافر معتقد الكفر، وأن النظر أوجب المعرفة، وهو لا فاعل له، وكذلك الجماع أوجب الولد، فشك في خالق الولد، وأن الإنسان يخلق أنواعا من الحيوانات بطريقة التعفين، وزعموا أنه لا يجوز أن يقدر الله العبد على خلق الحياة والقدرة والثالثة عشر المعمرية أتباع معمر بن عباد السلمي وهو أعظم القدرية غلوا وبالغ في رفع الصفات والقدرة بالجملة، قال أن الإنسان يدبر الجسد وليس بحال فيه ووصف الإنسان بوصف الإلهية عنده فهو ليس بطويل ولا عريض وهو حي عالم قادر مختار ليس بمتحرك ولا ساكن، لا يرى ولا يلمس ولا يحل موضعا"[3]

"وأما الفرقة الرابعة عشر الثمامية أتباع ثمامة بن أشرس النميري، جمع بين النقائض وقال العلوم كلها ضرورية، فكل من لم يضطر إلى معرفة الله فليس بمأمور بها وهو كالبهائم ونحوها وزعم أن اليهود والنصارى والزنادقة يصيرون يوم القيامة ترابا كالبهائم لا ثواب لهم، ولا عقاب عليهم لأنهم غير مأمورين وغير مضطرين إلى معرفة الله تعالى وأن العقل هو الذي يحسن ويقبح، تجب معرفة الله قبل ورود الشرع وأن لا فعل للإنسان إلا الإرادة وما عداها فهو حدث، والخامسة عشر الجاحظية أتباع أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ وتميّز من أصحابه بقوله أن المعارف كلها ضرورية وأن أفعال العباد طبيعية، وليس للعباد كسب الإرادة وأن العباد لا يخلدون في النار وإنما يصيرون من طبيعتها، وأن الله لا يدخل أحد النار وإنما النار تجذب أهلها بنفسها، وإن القرآن المنزل من قبيل الأجساد يمكن أن يصير مرة رجلا ومرة حيوانا، وأن الله لا يريد المعاصي، وأنه لا يرى ولا يغلط ولا يصح في حقه السهو والفرقة

---

[1]- تقي الدين المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية، المرجع السابق، ص 172.

[2]- سورة البقرة، الآية 210.

[3]- تقي الدين المقريزي، المرجع السابق، ص 174.

السابعة عشر الجبائية أتباع أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي من معتزلة البصرة. قال أن الله تعالى يسمى مطيعا للعبد إذا فعل ما أراد العبد منه، وأن الله محبّل للنساء بخلق الولد فيهن وأن كلام الله عرض يوجد في أمكنة كثيرة"[1]

"والفرقة الثامنة عشر الكعبية أتباع أبي القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي المعروف بالكعبي من معتزلة بغداد يقول أن إرادة الله ليست صفة قائمة بذاته، ولا هو مدبّر لذاته، ولا إرادته حادثة في محل وإنما يرجع ذلك إلى العلم فقط والسمع والبصر يرجع إلى ذلك أيضا وأنكر الرؤية لله تعالى.

الفرقة التاسعة عشر البهشمية أتباع أبي هاشم عبد السلام بن أبي علي االجبائي انفرد بالقول باستحقاق الذم من غير ذنب، وزعم أن القادر منا يجوز أن يخلو من الفعل والترك وقال أن التوبة لا تصح من قبيح مع الإصرار على قبيح آخر يعلمه أو يعتقده قبيحا، وأن الله يعذب الكافرين العصاة لا على فعل مكتسب، ولا على محدث منه وأن توبة الزاني بعد ضعفه عن الجماع لا تصح وأن الطهارة غير واجبة، وإنما أمر العبد بالصلاة في حال كونه متطهرا وزعم أن الزنج والترك والهنود، قادرون على أن يأتوا بمثل القرآن. والفرقة العشرون من المعتزلة الشيطانية أتباع محمد بن نعمان المعروف بشيطان الطاق وهو من الروافض شارك المعتزلة والروافض في بدعهم انفرد بطامة وهي أن الله لا يعلم الشيء إلا قدره وأراده وأما قبل تقديره فيستحيل أن يعلمه ولو كان عالما بأفعال عباده لاستحال أن يمتحنهم ويختبرهم"[2]

وللمعتزلة أسماء أخرى منها الثنوية لقولهم الخير من الله والشر من العبد والكيسانية، والناكتية والأحمدية والوهمية والبترية والواسطية والواردية سموا بذلك لقولهم لا يدخل المؤمنون النار، وإنما يردون عليها، ومن أدخل النار لا يخرج منها قط"[3]

كما يعود سبب تسمية المعتزلة بهذا الاسم إلى عدة أسباب منها "أطلق اسم المعتزلة على جماعة من المسلمين الذين لم يشتركوا في حربي الجمل وصفين، واعتزلوا عن أصحاب الإمام علي وأصحاب الجمل ومعاوية. وأطلق على جماعة من الزّهاد، انصرفوا إلى التنسك والعبادة واعتزلوا مباهج الحياة الدنيا.كما أطلق اسم المعتزلة على من اعتزلوا قول الخوارج والمرجئة الذين قالوا أن مرتكب الكبيرة فاسق، لا مؤمن ولا كافر فجعلوا الفسق منزلة بين المنزلتين ويسمى المعتزلة أصحاب العدل و التوحيد ويلقبون بالقدرية والعدلية والمعطلة لنفيهم الصفات القديمة عن الباري تعالى فقالوا: هو عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة، وبرروا قولهم بأن الصفات القديمة لو شاركتهم في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الإلهية، وقالوا أن كلام الله تعالى محدث مخلوق في محل.وهو حرف وصوت كتب أمثاله في المصاحف حكايات عنه. كما نفت المعتزلة رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة ونفوا التشبيه عنه من كل جهة ومكانا، صورة وجسما انتقالا وزوالا وتأثرا وأولوا الآيات المتشابه فيها وسموا هذا النمط توحيدا"[4]

---

[1]- تقي الدين المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية، المرجع السابق، ص 174.

[2]-المرجع نفسه، ص 175.

[3]- المرجع نفسه، ص 175.

[4]-أمير مهنا وعلي خريس، جامع الفرق والمذاهب الإسلامية، لمركز العربي الثقافي، بيروت، ط2 1994ص ص 193، 194.

ومن معتقدات المعتزلة أن "العبد قادر خالق لافعاله خيرها و شرها، مستحق على مايفعله ثوابا وعقابا في الدار الآخرة والله تعالى منزه أن يضاف إليه شر أو ظلم. وفعل هو كفر ومعصية لأنه لو خلق الظلم لكان ظالما. كما لو خلق العدل لكان عادلا، واتفقوا على أن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة، استحق الثواب والعوض والتفضل معنى آخر وراء الثواب، وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها استحق الخلود في النار، لكن عقابه يكون أخف من عقاب الكفار، وسموا ذلك وعدا ووعيدا، وقالوا أن الله تعالى لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد وسموا عن النمط عدلا.

كما اتفقوا على أن أصول المعرفة، وشكر النعمة واجبة قبل ورود السمع وأن الحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل و اعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب وورود التكاليف ألطاف للباري عز وجل، أرسلهما إلى العباد بواسطة الأنبياء عليهم السلام امتحانا واختيارا لقوله تعالى"ليهلك من هلك عن بينة ويحي من حيّ عن بينة"[1] وأصل مذهب المعتزلة القول بالأصول الخمسة وهي التوحيد و العدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واختلفت المعتزلة في الإمامة نصا واختيارا"[2]

والمعتزلة قسمان معتزلة البصرة ومعتزلة بغداد وتفرعت الفرقتان إلى أكثر من عشرين فرقة "وقد نفت المعتزلة البغدادية الإرادة عن الباري تعالى وقالت: ليس هو براء ولا سامع على الحقيقة، وإنما يرى ويسمع على معنى أنه يعلم المرئي والمسموع. أما معتزلة البصرة فقالت بحدوث إرادة الله، لا في محل، وتجد هذه الفئة فناء الأجسام لا في محل، وأن الله يريد مراده بإرادة حادثة وأن الله تعالى يقدر على إفناء الأجسام كلها دفعة واحدة ولا يقدر على إفناء بعضهما مع بقاء البعض الآخر، كما أن الجواهر والأعراض. كانت قبل حدوثها، جواهر وأعراضا وأن الله تعالى قد شاء ما لم يكن، وقد كان ما لم يشأ"[3]

وقد اختلف الباحثون المعاصرون العرب والمستشرقون في أصل تسمية المعتزلة بهذا الاسم يقول "النوبختي وفرقة اعتزلت مع سعد بن مالك وهو سعد بن أبي وقاص، وعبد الله بن عمر بن الخطاب، ومحمد بن مسلمة الأنصاري وأسامة ابن زيد بن حارثة الكلبي مولى رسول الله عليه الصلاة والسلام فهؤلاء اعتزلوا عليا رضي الله عنه وامتنعوا عن محاربته والمحاربة معه بعد دخولهم في بيعته والرضاء عنه فسموا المعتزلة وصاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأبد وقالوا: لايحل قتال علي ولا القتال معه، وذكر بعض أهل العلم أن الأحنف بن قيس التميمي اعتزل بعد ذلك في خاصة قومه بني تميم لا على التدين بالاعتزال بل على طلب السلامة، أما البلخي فيقول أن المعتزلة سموا بهذا الاسم لاعتزالهم علي بن أبي طالب في حروبه، وليس كذلك لأن جمهور المعتزلة وأكثرهم إلا القليل الشاذ منهم يقولون أن عليا كان على صواب وأن من حاربه فهو ضال، وتبرؤوا ممن لم يتب عن محاربته ولا يتولون أحد ممن حاربه إلا من صحت عندهم توبته منهم، ومن كان بهذه الصفة فليس بمعتزل عنه ولا يجوز أن يسمى بهذا الاسم ، وفي رواية

[1]- سورة الأنفال، الآية .

[2]- أمير مهنا وعلي خريس، جامع الفرق والمذاهب الإسلامية، المرجع السابق، ص 194.

[3]-المرجع نفسه، ص 195.

الملطي قال هم سموا أنفسهم معتزلة، وذلك عند ما بايع الحسن بن علي معاوية و سلموا إليه الأمر اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس، وذلك لأنهم كانوا من أصحاب علي ولزموا منازلهم ومساجدهم قالوا نشتغل بالعلم والعبادة فسموا معتزلة[1]

أما الرواية الرابعة "رواية ابن دريد قال عن بني العنبر ومن رجالهم في الإسلام عامر بن عبد الله الذي يقال له عامر بن عبد قيس وكان عثمان بن عفان كتب إلى عبد الله بن عامر أن يسيروا إلى الشام لأنه يطعن عليهم وكان من خيار المسلمين، وله كلام في التوحيد كثير، وهو الذي اعتزل الحسن فسموا المعتزلة، وروى أبو نعيم الأصفهاني بالإسناد عن الحسن البصري أنه قال كان لعامر بن عبد الله بن عبد قيس مجلس في المسجد فتركه حتى ظننا أنه قد ضارع أصحاب الأهواء، قال فأنجيناه فقلنا له: كان لك مجلس في المسجد فتركته قال: أجل إنه مجلس كثير اللفظ والتخليط قال فأيقنا أنه قد ضارع أصحاب الأهواء، فقلنا له ما تقول فيهم، قال: وما عسى أن أقول فيهم، رأيت نفرا من أصحاب النبي (ص)، وصحبتهم فحدثونا: أن أصفى الناس إيمانا يوم القيامة أشدهم محاسبة لنفسه في الدنيا وأشد الناس فرحا في الدنيا أشدهم حزنا يوم القيامة وأكثر الناس ضحكا في الدنيا أكثرهم بكاء يوم القيامة، وحدثونا أن الله تعالى فرض الفرائض، وسن سننا، وحدد حدودا، ومن عمل بفرائض الله وسننه واجتنب حدوده دخل الجنة بغير حساب، ومن عمل بفرائض الله وسننه وركب حدوده ثم تاب، استقبل الشدائد والزلازل والأهوال ثم يدخل الجنة ومن عمل بفرائض الله وسننه وركب حدوده ثم مات حصرا على ذلك لقي الله مسلما إن شاء غفر له وإن شاء عذبه"[2]

"وأما عن رواية ابن قتيبة قال عن عمرو بن عبيد: كان يرى رأي القدر ويدعو إليه واعتزل الحسن هو وأصحابه فسموا المعتزلة وقال صاحب البدء والتاريخ وإنما سموا معتزلة لأنهم اعتزلوا مجلس الحسن البصري رحمه الله، وذلك أن الناس اختلفوا في مرتكبي الكبائر فقالت الخوارج كلهم كفار وقالت المرجئة هم مؤمنون، وقالوا هم فساق وليسوا بمؤمنين ولا منافقين ولا كافرين وهذه المنزلة بين المنزلتين، وكان عمرو بن عبيد يعد نفسه تلميذ لواصل بن عطاء، وكان يقول لقد كان واصل لي رأسا وكنت له ذيلا، وذلك أن عمرو بن عبيد جالس لحسن البصري وحفظ عنه، واشتهر بصحبته ثم أزال واصل بن عطاء عن مذهب أهل السنة، فقال بالقدر ودعا إليه واعتزل أصحاب الحسن أي أن واصل هو الذي زوده بالآراء التي اعتزل التي اعتزل بسببها الحسن"[3] ونفهم من خلال ماسبق ذكره أن أراء واصل بن عطاء جاء به أغلب المؤرخين القدماء والمحدثين يميلون إلى نسب الفرقة إلى اعتزال واصل بن عطاء.

أما عن رواية المسعودي قال المسعودي في الفصل السابع عشر بعد المائة من مروج الذهب "مات واصل بن عطاء ويكنى بأبي حذيفة وفي سنة إحدى وثلاثين ومائة وهو شيخ المعتزلة وقديمها وهو أول من أظهر القول بالمنزلة بين المنزلتين ويطلق عليهم أهل العدل والعدلية"[4]

---

[1]-أبي القاسم البلخي،القاضي عبد الجبار، الحاكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، الدار التونسية للنشر،تونس، ط1، 1986 ص 13.

[2]-المصدر نفسه، ص 16.

[3]-المصدر نفسه، ص ص 19، 20.

[4]-أبي الحسن بن علي المسعودي،مروج الذهب ومعادن الجوهر،لجزء4 المكتبة العصرية صيدا بيروت،ط1، 2005، ص 104.

المبحث الثاني: الأصول الخمسة عند المعتزلة

"يقوم الاعتزال على أصول خمسة عامة من اعتقدها جميعا كان معتزليا، ومن أنقص منها أو زاد عليها ولو أصل واحد لم يستحق اسم الاعتزال، وتلك الأصول مرتبة أهميتها وهي التوحيد- العدل- الوعد والوعيد- المنزلة بين المنزلتين- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وكل من دان بالأصول الخمسة ثم خالف بقية المعتزلة في الفروع ولم يخرج بذلك عنهم"[1]

1- التوحيد:

يعرف القاضي عبد الجبار المعتزلي التوحيد"فإن قيل ما التوحيد؟ قيل له: أن تعلم أن الله عز وجل واحد لا ثاني له في الأزل وتفرد بذلك. فإن قيل له فما علم التوحيد؟ قيل له هو العلم بما تفرد الله عز وجل به من الصفات التي لا يشاركه فيها أحد من المخلوقين وتفسير ذلك أن تعلم أن لهذا العلم صانعا وأنه موجود فيما لم يزل قديما، فيما لا يزال، لا يجوز عليه الفناء والواحد منا يوجد بعد العدم ويجوز عليه الفناء، وتعلم أنه قادر فبما لم يزل ولا يزال ولا يجوز عليه العجز، وتعلم أنه عالم فيما لم يزل ولا يزال ولا تجوز عليه الجهالة وتعلم أنه عالم بالأشياء كلها: ما كان وما يكون وما لا يكون ولو كان كيف يكون وتعلم أنه حي فيما لم يزل ولا يزال ولا يجوز عليه الموت وتعلم أنه سميع بصير فيما لا يزل ولا يزال ولا تجوز عليه الآفات والآلات وتعلم أنه رائي للمرئيات ومدرك لجميع المدركات ولا يحتاج إلى حاسة أو آلة، وتعلم أنه غني فيما لم يزل ولا يزال ولا يجوز عليه الحاجة وتعلم أنه لا يشبه الأجسام ولا يجوز عليه ما يجوز عليها من الصعود والهبوط والتنقل والتغير والتركيب والتصوير والجارحة والأعضاء، وتعلم أنه لا يشبه الأعراض في الحركات والسكون، والألوان والطعوم، والروائح وتعلم أنه واحد في القدم والأولية لا ثان له وأن كل ما سواه محدث مفعول محتاج من مدبر مربوب فإن علمت هذه الجملة كنت عالما بالتوحيد"[2]

كما يعرف القاضي عبد الجبار لغة واصطلاحا " هو الأصل فيه أن التوحيد في أصل اللغة عبارة عما يصير به الشيء واحدا، كما أن التحريك عبارة عما به يصير الشيء متحركا، والتسويد عبارة عما يصير الشيء مدركا ثم يستعمل في الخبر عن كون الشيء واحدا لما لم يكن الخبر صادقا إلا هو واحد فصار ذلك كالإثبات فإنه في أصل اللغة عبارة عن الإيجاب أما في الاصطلاح فهو العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفيا وإثباتا على الحد الذي يستحقه أو الإقرار به، ولا بد من اعتبار هذين الشرطين العلم والإقرار جميعا، لأنه لو علم ولم يقر أو أقر ولم يعلم لم يكن موحدا"[3] اعلم أن كل صفة يصح أن يستحقها الموصوف على بعض الوجوه، إن لم يجعل على صفة أخرى فيجب أن يقضي على المستفاد بالآخر وبذلك يعرف اختلاف فوائد الصفات، كما يعلم به تغير المعاني وإذ ثبت ذلك وقد علمنا أن الواحد منا قد يكون مدركا للشيء ورائيا له وإن لم يكن عالما بهوقد يعلم المدرك بعد تقضي إدراكه، وإن لم يكن مدركا، كما يصح أن يعلم الشيء ولا يريده، وقد يصح أن يريده ولا يعلمه بل يظنه أو يعتقده فيجب أن يكون له مدركا، على أن الواحد منا يحتاج في كونه رائيا حاسة البصر وفسادها يحل بكونه

---

[1]-زهدي جار الله، المعتزلة، الأهلية للنشر والتوزيع، القاهرة،ط1، 1984، ص51.

[2]-ا لقاضي عبد الجبار، الأصول الخمسة، لجنة التأليف والتعريب والنشر، الكويت، ط1، 1998 ص ص 65،66.

[3]- عواد بن عبد الله المعتق، المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، مكتبة الرشد، الرياض،ط2، 1995ص 81.

رائيا، وقد علمنا أنه لا يحتاج إليها في كونه عالما، ولا في حلول العلم فيها، لأن العلم يحل في القلب دونها، فلو لم يكن له بكونه رائيا حالة زائدة لكان وجود الحاسة كعدمها في صحته كونه رائيا للاستغناء عنها في كونه عالما، ولا يمكن أن يقال أن الحاسة يحتاج إليها لأنها طريق للعلم بالمدرك، وإن استغنى عنها في وجود العلم وكونه عالما، وذلك لأن الحاسة لا يصح أن تكون طريقا للعلم إلا على ما نقول من أنه يدرك بها الشيء فيعلمه من حيث كان مدركا لأن كونه مدركا وعالما يرجع إلى الحي وما تختص به الحاسة من صفات المحل، فكيف يصح أن يقال عنها طريق للعلم ولا يراد به ما ذكرناه ونحن وإن قلنا أن لأجلها يحصل الواحد منا مدركا، فليس ذلك لأنها طرق للإدراك، بل المقتضى لكونه مدركا هو كونه حيا، كما أن المقتضى لكونه فاعل فهو كونه قادرا، وان كان قد يحتاج إلى الآلة في بعض الأفعال، فكذلك يحتاج إلى الحاسة في إدراك المرئي ومن قال أن الحاسة طريق للعلم ولم يرجع إلى كونه مدركا فقوله يبطل لتعليقه كونه عالما بما يختص المحل، ولا يصح أن يقال أن كونه عالما بالمرئي لا يصح إلا والحاسة موجودة، فالحاجة هي من هذا الوجه وذلك لأن علمه بالمرئي بعد فساد حاسته قد يكون على الوجه الذي يحصل عليه مع صحتها فكيف يقال أنه يحتاج إليها لصحة كونه عالما بالمرئي"[1]

"تقول المعتزلة والخوارج الأسماء والصفات هي الأقوال وهي قولنا الله عالم وقادر وما أشبه ذلك، واختلف أصحاب الصفات من صفات البارئ هي قديمة أم محدثة؟ على مقالتين فقال قائلون أن صفات البارئ قديمة، وقال قائلون إذا قلنا أن البارئ قديم بصفاته استغنينا عن أن نقول أن الصفات قديمة، وقالوا: لا يقال أن الصفاتٌ قديمة، ولا يقال أنها محدثة واختلفت الفرق في أسماء البارئ عز وجل فقالت المعتزلة أسماء البارئ هي غيره، وكذلك صفاته، والأسماء والصفات عند المعتزلة هي الأقوال وهي قولنا الله عالم، الله قادر وما أشبه ذلك، أسماء الله هي صفاته، وهي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وسائر صفاته، فحكى جعفر بن حرب عن أبي الهذيل أنه قال لا أقول أن الله لم يزل سميعا بصيرا، لا على أن يسمع ويبصر ذلك بمقتضى وجود السموع والبصر لأن قولي أن الله سميع إثبات اسم الله ومعه علم بمسموع والقول يصير إثبات اسم الله ومعه علم

بمبصر وقال النظّام أكثر المعتزلة والخوارج والمرجئة أن الله لم يزل سميعا بصيرا، وقد ثبت من المعتزلة علم الباري هو الباري ومعنى قولي عالم إثبات علم هو الله وأنفي عن الله عز وجل جهلا، فكذلك يقول في سمعه وبصره وأن معنى قولي بصير أني أثبت بصرا هو الله وأنفي عنه العمى"[2]

"وقال الحسين النجار أنه يجوز أن يحول الله العين إلى القلب ويجعل لها قوة العلم، فيعلم بها ويكون ذلك العلم رؤية له أي علما له، وأجمعت المعتزلة على أن الله لا يرى بالأبصار واختلفت هل يرى بالقلوب؟ فقال أبو الهذيل العلاف وأكثر المعتزلة أن الله يرى بقلوبنا بمعنى أنا نعلمه بها، وقالت المعتزلة والخوارج وطائفة من المرجئة وطوائف من الزيدية أن الله تعالى لا يرى بالأبصار في الدنيا والآخرة ولا يجوز عليه ذلك، واختلفت الفرق في اليد والعين والوجه فانكرت المعتزلة الصفات إلا الوجه وتأولت اليد بمعنى

[1]–القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الرابع، رؤية الباري، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر ص ص33،34.

[2]– أبي الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين، الجزء الأول، النشرات الإسلامية، جمعية المستشرقية الألمانية، بيروت،ط4 2005، ص 253،254.

النعمة"[1] وقوله"تجري بأعيننا"[2] أي بعلمنا والجنب بمعنى الأمر وقالوا في قوله "أن تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله"[3] أي في أمر الله وقالوا نفس الباري هي هو وكذلك ذاته هي هو وتأولوا قوله تعالى"الله الصمد"[4] على وجهين أحدهما السبب والآخر المقصود إليه في الحوائج أما الوجه فالمعتزلة قالت فيه قولين أحدهما قول أبو الهذيل وجه الله هو الله، وقال غيره معنى قوله" ويبقى وجه ربك" [5] من غير أن يكون يثبت وجها يقال أنه الله ولا يقال ذلك فيه، وأما المحكم والمتشابه من الآيات، فقال واصل ابن عطاء وعمرو بن عبيد المحكمات ما أعلم الله سبحانه من عقابه للفساق كقوله تعالى« ومن يقتل مؤمنا متعمدا » [6]وقوله « وأخر متشابهات[7] » [8]

فالآيات المحكمات حسب تعريف المعتزلة هي التي لا تأويل لها غير تنزيلها، ولا يحتمل ظاهرها الوجوه المختلفة، والآيات المتشابهات هي الآيات التي يحتمل ظاهرها في السمع المعاني المختلفة .

"وتقول المعتزلة لم يزل الله عالما قادرا حيا، أهو عالم قادر حي بنفسه، لا بعلم وقدرة وحياة فقال أكثر المعتزلة وكثير من المرجئة وبعض الزيدية أن الله عالم قادر حي بنفسه لا بعلمه وقدرة وحياة ولم يطلقوا ذلك على الحياة، ولم يقولوا: له حياة ولا قالوا سمع ولا بصر، وإنما قالوا قوة وعلم لأن الله سبحانه وتعالى أطلق ذلك، ومنهم من قال له علم بمعنى معلوم، وله قدرة بمعنى مقدور، ولم يطلقوا غير ذلك، وقال أبو الهذيل العلاف هو عالم بعلم هو وهو قادر بقدرة هي هو، وهو حي بحياة هي هو، وكذلك قال في سمعه وبصره، وقدمه وعزته وعظمته وجلاله وكبريائه وفي سائر صفاته لذاته وكان يقول إذا قلت أن الله عالم ثبت له علما هو الله ونفيت عن الله جهلا ودللت على معلوم كان أو يكون، وإذا قلت قادرا أنفيته عن الله عجزا وأثبت له قدرة هي الله سبحانه ودللت على مقدور، وإذا قلت له حياة أثبت له حياة هي الله ونفيت عن الله موتا، وكان يقول لله وجه هو هو فوجهه هو هو ونفسه هي هو ويتأول ما ذكره الله سبحانه من اليد أنها نعمة، ويتأول قول الله عز وجل "ولتصنع على عيني"[9] أي بمعنى علمي "[10].

"وقال النظّام معنى قولي عالم إثبات ذاته ونفي الجهل عنه ومعنى قولي قادر إثبات ذاته ونفي العجز عنه، ومعنى قولي حي إثبات ذاته ونفي الموت عنه وكذلك قوله في سائر صفات الذات، وقالت المعتزلة إنما اختلفت الأسماء والصفات لاختلاف المعلوم

---

[1]- أبي الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين، المصدر السابق، ص 254.

[2]- سورة القمر، الآية 14.

[3]-سورة الزمر، الآية 56.

[4]- سورة الإخلاص، الآية 02.

[5]- سورة الرحمان، الآية 27.

[6]- سورة النساء، الآية 93.

[7]- سورة، آل عمران، الآية 07.

[8]-أبي الحسن الأشعري،المصدر السابق، ص 256.

[9]- سور طه، الآية 39.

[10]- أبي الحسن الأشعري،المصدر السابق، ص ص 202،201.

والمقدور لا لاختلاف فيه، وكان يقول: ذكر الله سبحانه الوجه على التوسع لا لأن له وجها في الحقيقة وإنما معنى" ويبقى وجه ربك"[1]وقال آخرون من المعتزلة اختلفت الأسماء والصفات لاختلاف الفوائد التي تقع عندها، وذلك أنا إذا قلنا أن الله عالم أفدناك أفدناك علما به وبأنه خلاف مالا يجوز أن يعلم وأفدناك، كذاب من زعم أنه جاهل، ودللنا أن له معلومات هذا معنى قولنا الله عالم، فإذا قلنا أن الله قادر أفدناك علما بأنه خلاف ما لا يجوز أن يقدر وكذاب من زعم أنه عاجز ودللنا أنه له مقدورات، وإذا قلنا أنه حي أفدناك علما بأنه بخلاف ما لا يجوز أن يكون حيا وأكذبنا من زعم أنه ميت والمعتزلة والخوارج الأسماء والصفات هي الأقوال وهي قولنا الله عالم الله قادر هما أشبه ذلك، فحكى جعفر بن حرب عن أبي الهذيل أنه قال لا أقول أن الله لم يزل سميعا بصيرا لا على أن يسمع ويبصر لأن ذلك يقتضي وجوب المسموع المبصر..."[2].

"ومن ثبت من المعتزلة علم الباري هو الباري، وأن معنى قولي عالم إثبات علم هو الله، وأنفي عن الله جهلا، وكذلك يقول في سمعه وبصره وأن معنى قولي سميع أني أثبت سمعا هو الله وأنفي عن الله الصمم، وأن معنى قولي بصير أني أثبت بصرا هو الله وأنفي عن الله العمى، وأن الله لم يزل سميعا بصيرا سامعا مبصرا، يسمع الأصوات والكلام ومعنى ذلك أنه يعلم الأصوات والكلام وذلك لا يخفى عليه، لأن معنى سميع بصير عنده وعند من وافقه أنه لا تخفى عليه المسموعات والمبصرات"[3] ويوجز الأشعري أراء المعتزلة في التوحيد فيقول" أنه واحد ليس كمثله شيء، وليس بجسم ولا شبه، ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم، ولا شخص ولا جوهر ولا عرض، ولا بذي لون، ولا طعم ولا رائحة لا مجسة، ولا بذي حرارة ولا برودة، ولا رطوبة ولا يبوسة، ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق، لا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض، وليس بذي أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء، وليس بذي جهات ولا بذي يمين ولا شمال، وأمام وخلف، وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان، ولا يجري عليه زمان، ولا تجوز عليه المماسة، ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدتهم، ولا يوصف بأنه متناه، ولا يوصف بمساحة، ولا ذهاب في الجهات وليس بمحدود ولا والد ولا مولود ولا تحيط به الأقدار ولا تحييه الأستار، ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ولا تجري عليه الآفات، ولا تحل به العاهات وكل ما ينظر بالبال أو تصور بالوهم فغير مشبه له، لم يزل أولا سابقا متقدما للمحدثات،موجودا قبل المخلوقات، ولم يزل عالما قادرا حيا، ولا يزال كذلك لا تراه العيون، ولا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام، ولا يسمع بالأسماع، عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء، وأنه القديم وحده، ولا قديم غيره، ولا إله سواه ولا شريك له في ملكه، ولا وزير له في سلطانه... ولم يخلق الخلق على مثال سبق... ولا يجوز عليه اجتراض المنافع ولا تلحقه المضار، ولا يناله السرور واللذات ولا يصل إليه الأذى والآلام"[4]

---

[1]- سورة الرحمان، الآية 27.

[2]- أبي الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين، المصدر السابق، ص ص 210، 211.

[3]-المصدر نفسه، ص 212.

[4]-محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،ط1، 1990،ص ص164،163.

لقد دافع المعتزلة عن وحدانية ووجود الله وردوا على المجوسية، القائلين بإلهين وأثبتوا وجود إله واحد قديم لا شريك له، كما ردوا على الدهرية الذين أنكروا وجود الصانع الله كذلك أثبتوا وحدة الذات الإلهية "لا تنفي المعتزلة الصفات الزائدة عن الذات لأنها تؤدي إلى الشرك لهذا سموا بالمعطلة، وهم يقولون أن الله عالم بذاته لا بعلم زائد على الذات، وهو تعالى قادر بذاته لا بقدرة زائدة على الذات، وكذلك نزهوا الله من التشبه بصفات الإنسان، وأولوا جميع آيات التشبيه الواردة في القرآن وأنكروا رؤية الله في الآخرة لأنها تؤدي إلى التشبيه إذ كيف ترى الباصرة روحا مطلقا؟ وتمسكت المعتزلة بالقول أن العقل قادر على فهم النصوص القرآنية، واستنباط مرامي الوحي، ولهذا رؤوا وجوب تأويل الآيات المتشابهة وإقامة الإيمان على أسس عقلية واضحة واستندوا في منهج التأويل إلى دليل التنزيه الذي آمن به السلف أيضا، وإذا كان القرآن يصف الله بأن "ليس كمثله شيء"[1] فإنه وجب نفي الجسمية والجهة والمكانية والزمانية ومن ثم كان من الضروري تأويل الآيات الدالة على هذه الأمور فقوله تعالى" يد الله فوق أيديهم"[2] وقوله تعالى"الرحمان على العرش استوى"[3] إنما تفسر أن الله تعالى مسيطر ومتسلط على خلقه وله السلطان المطلق في الكون لا على الصورة الملكية البشرية بل صورة إلهية لا ندرك حقيقتها وتنتفي معها آثار الجهة والجسمية"[4].

2- العدل عند المعتزلة:

"مصدر العدل عند المعتزلة يعدل عدلا ويراد به الفعل ويذكر ويراد به الفاعل، فإذا أريد به الفاعل فذلك على طريق المبالغة لأنه معدول وهذا في أصل اللغة.أما اصطلاح العدل عند المعتزلة فإنه إذا قيل أن الله عدل، فالمراد به أفعاله كلها حسنة، وإنه لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب عليه، وأنه العدل في قضائه الرحيم بخلقه، والمقصود عندهم من وصف الله تعالى بالعدل أنه لا يفعل القبيح ولا يختاره، ولا يخل بما هو واجب عليه، وأنه تعالى أفعاله كلها حسنة، وإنما كلها لا تكون إلا حكمة وصوابا وتنزيه الفعل الإلهي عن كل قبيح، وقد وجد المعتزلة في إثبات أهل السنة والمجبرة القدر لله وقولهم أنه خالق أفعال العباد تجويرا له تعالى، فهم يمنعون قول ذلك لينفوا عنه تعالى الظلم والقبح، والمعتزلة مجمعون أن الله تعالى عادل ولا يظلم الناس شيئا وأنه يريد من عباده الطاعات ويكره المعاصي ودليلهم في ذلك قوله تعالى"وما ربك بظلام لعبيد[5]"[6] "إن المعتزلة هم أهل العدل والتوحيد وليس هناك مسلم أيا كانت دعواه لا يؤمن بالعدل الإلهي ولكن الفضل يعزى للمعتزلة في تعميق مفهوم العدل الإلهي استجابة لدواعي العقل والمنطق ومفادهم في ذلك أن الله يسير بالخلق إلى غاية وهو تعالى يريد خير ما يكون لخلقه، وهو لا يريد الشر لهم ولا يأمر به وهو كذلك لم يخلق لهم أفعال العباد لا خيرا ولا شرا، ومن ثم فإرادة الإنسان حرة، وهو خالق لأفعاله ومن ثم استحق الثواب والعقاب، لقد حكّم المعتزلة العقل في مسألة العدل الإلهي كما حكّموه في مسألة التوحيد. فالعدل حسب المعتزلة من صفات الله

---

[1]- سورة ، الآية.

[2]- سورة، الآية.

[3]- سورة ، الآية.

[4]- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، المرجع السابق، ص 165.

[5]- سورة فصلت، الآية 46.

[6]-هانم ابراهيم يوسف، أصل العدل عند المعتزلة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1992، ص43.

إلا الظلم والجور فهما منفيان عنه تعالى. قال الله تعالى"وما ظلمناهم، ولكن كانوا أنفسهم يظلمون"[1] وأن الله الحكيم لا يفعل ذلك إلا لحكمة أو غرض والله سبحانه وتعالى منبع الحكمة، وأصلها وكّذلك فإن الحكيم إما أن ينتفع بعلمه أو ينفع به الآخرين، وتقدس الله عن أن ينتفع من خلقه فتكون غاية فعله نفع غيره، فكل ما يجري في الكون ويحدث في الطبيعة من ظواهر إنما هو مسير لنفع الإنسان وخدمته، من هنا جاء القول بالصلاح والأصلح و وبالحسن والقبح العقليين فالحسن هو ما حسنه العقل والقبح هو ما قبحه العقل حسب المعتزلة وتفرعت من مشكلة العدل الإلهي ما تعلق بخلق الأفعال أو مشكلة الجبر والاختيار فهل أفعال العباد مخلوقة لهم فترجع إلى اختيارهم المحض أم أنها ترجع للقدرة الإلهية وبذلك ينفي مبدأ الاختيار"[2] وترجع خطورة هذه المسألة إلى أن نفي حرية الإرادة إنما توجب المسؤولية ورفع التكليف الشرعي عن الإنسان قال تعالى"اليوم تجزى كل نفس بما كسبت"[3] " ومن يعمل سوء يجزى به"[4] . إن العدل الإلهي عند المعتزلة أنهى إلى أن الله عادل، ويقضي عدله بأنه ما دام قد كلف كلف الإنسان فلا بد أن يجعل له قدرة وإرادة بحيث يحدث الإنسان أفعاله المسؤولة عنها ولا يكون لله دخل في إثباتها، فالعباد خالقون لأفعالهم على الحقيقة ومخترعون لها، وليس لله تعالى في أفعال العباد المكتسبة صنع ولا تقدير ولا بإيجاد ولا بنفي، أما الأفعال المتولدة فهي تضاف للإنسان على سبيل المجاز، ولا يحاسب عليها إذا كان لا يستهدف الشر أو الخطأ، والقول بحرية الفعل الإنساني يبرر التكليف الشرعي والوعد والوعيد، وإرسال الرسل وينفي الظلم عن الله"[5] ويعود جوهر العدل عند المعتزلة أساسا في تنزيه الله عن القبيح وبالتالي الظلم ضمنه لا خلاف بينهم في أنه سبحانه منزه عن كل قبيح وأن ما أثبت من فعله لا يجوز أن يكون قبيحا ولأجل تشددهم في العدل قال بعضهم فلا يوصف بالقدرة على ما يقبح، إن عدم القدرة على الظلم هي العدالة بعينها بل العدالة الخالصة والمثالية وفي فكرة نفي الصفات تنزيه للذات الإلهية، والعدالة الإلهية عند المعتزلة "

"أعلم أن الذي يجب أن يحصل في هذا الباب أن أفعاله يجب كونها حسنة، ويجب أن تُثبت على وجه لولا كونها عليه لكانت قبيحة أو اقتض كونه غير فاعل لما وجب عليه، فهذه الجملة تقتضي في بعض أفعاله أنه واجب، وفي بعضه أنه يختص بكونه حسنا فقط وفي بعضه له صفة زائدة على حسنة، فمثال الوجه الثالث ابتداء الخلق وسائر ما خلقه من الحياة والعقل والشهوة والمشتهى لأن جميع ذلك تفضل منه تعالى، وإحسان يستحق عليه المدح والشكر، ولا يصح كونه مستحق لذلك إلا وله صفة زائدة على كونه حسنا، ولو انتفى عنه كونه إحسانا لوجب كونه عبثا قبيحا فيجب فيما حلّ هذا المحل أن يختص بصفة زائدة على حسنة تجرى مجرى الندب منّا، ومثال الوجه الثاني العقاب، لأنه من حيث كان مستحقا بحسن فعله، ولا يستحق تعالى به المدح والشكر، فهو إذا بمنزلة المباح منّا، وكذلك القول إلى إعادة المعاقب وسائر ما يفعله تعالى لكي يفعل به العقاب، ومثال الوجه الأول تمكين المكلف وإثباته لأنه تعالى بالتكليف قد ألزم فعل ذلك، فلا بد من كونه واجبا، ولو فعل على الوجه الذي

---

[1]- سورة النحل، الآية 118.

[2]- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، المرجع السابق، ص 169.

[3]- سورة غافر، الآية 17.

[4]- سورة النساء، الآية 123.

[5]- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، المرجع السابق، ص 169.

يقتضي وجوبه لأدى ذلك إلى كونه سبحانه مخلا بالواجب وهذا في أنه يمتع عليه بمنزله فعل القبيح فعلى هذه الوجوه يجب أن يعتبر القول في أفعاله تعالى"[1]

"ذلك إنما يحسن عندنا إذا كان في تقديمه من الصلاح ما ليس في تأخيره فيجب أن يقدم ذلك أو يحسن، وليس كذلك تقديمه تعالى خلق الجماد، بل يجب أن يكون بمنزلة ما نقوله أنه تعالى لا يجوز أن يقدم الإرادة قبل المراد المبتدأ لأنها تكون عبثا لا فائدة فيها"[2]

"إن التكليف لا يتم إلا بإرادة الثواب، لأن التكليف هو تعريف المكلّف حال ما كلّف إذا جعله بالصفة التي معها يحسن تكليفه وإرادة الفعل منه، فمتى فعل الله تعالى ذلك، وعلم أنه سيثيبه إذا أطاع، وكان قصده بذلك أن ينفعه بالتكليف بعد صحّ كونه مكلّفا وحسن التكليف، فإن لم يرى الإثابة كما يصّح من أحدنا أن يعرض غيره لمرتبة عالية ببعض الأفعال، ولم يرى حصول هذه المرتبة في الحال، بل معنى أراد منه ما نعلم أنه إذا فعله وصل به إلى ذلك لكي يصل إليه فقد عرضه للمنفعة"[3]

"وما يدل على أنه لا يكلف العبد مالا يطيقه أنه لا يجوز أن يأمر من لا مال له بالزكاة، لأن الزكاة لا تصح بلا مال وكذلك لا يأمر الكافر بالإيمان، وهو لا يقدر عليه، لأن الإيمان لا يصح إلا بالقدرة"[4]

1- **الوعد والوعيد عند المعتزلة:**

يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي"فأخبرني عن الوعد والوعيد ما هما؟ قيل له أن العلم بأن كل ما وعد الله به من الثواب لمن أطاعه وتوعده بالعقاب لمن عصاه، فسيفعله لا محالة، لأنه لا يبدل القول لديه، ولا يجوز عليه الخلف في وعده ووعيده، ولا الكذب في الإخبار به، بخلاف ما ذهب إليه المرجئة"[5]"فإن قيل: أتقولون أن الله عزّ وجل قد توعد الفساق بالنار؟ قيل له نعم لأن لأن الله عزّ وجل قال "إن الذين يأكلون أموال اليتامى في بطونهم نارا و سيصلون سعيرا"[6]وقال تعالى "لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما، ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وكان ذلك على الله يسيرا"[7] وقال تعالى "ومن يولهم يومئذ دبره إلا منحرفا لقتال أو متحيزا إلى فئة، فقد باء بغضب من من الله ومأواه جهنم وبئس المصير"[8]فقد دل بهذه الآيات أن كل من ارتكب الكبائر فهو من أهل النار إلا أن يتوب. فإن قيل

---

[1]-القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد التكليف، دار الكتاب العلمية، بيروت ،تاريخ النشر 2021/02/01 ص 39.

[2]- المصدر نفسه، ص 40.

[3]- المصدر نفسه، ص 81.

[4]- المصدر نفسه، ص 77.

[5]- المصدر نفسه، ص 68.

[6]- النساء، الآية: 10.

[7]- سورة النساء، الآية: 29.

[8]- سورة الأنفال، الآية: 16.

افتقولون أنهم خالدون في النار ويبقون فيها دائما أم يخرجون منها، فقيل له: بل يخلدون فيها على ما أخبر الله عزّ وجل في كتابه فقال "ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وله عذاب مهين"[1][2].

"يتصل أصل الوعد والوعيد بأصل العدل وينبثق عنه إذ أنه يقوم على ضرورة مجازاة المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته ولا يجوز أن يخلف الله وعده، أو وعيده، وذلك أمر يقضى به العدل، فمعنى الوعد كل خير يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع الضرر عنه في المستقبل، ويستوي في ذلك أن يكون الوعد مستحقا أو تفضلا، والوعيد هو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه في المستقبل، والله تعالى قد وعد المطيعين بالثواب وأوعد العصاة بالعقاب، فهل الوعد والوعيد استحقاق أم لا؟ وهل يجوز أن يخلف الله تعالى وعده أو وعيده؟ يرجع الثواب والعقاب عند المعتزلة إلى جملة من الشروط من بينها الفعل من حيث كونه قبيحا يستحق الذم ومن حيث كونه حسنا يستحق المدح، والآخر يرجع إلى الفاعل من حيث علمه بقبح الفعل أو علمه بحسن الفعل، وشروط استحقاق الثواب والعقاب في نفس شروط استحقاق المدح أو الذم وأن يكون الفاعل ممن يصح أن يثاب أو يعاقب"[3].

"وعلى هذا فالثواب الذي يناله العبد من فعله للطاعات، هو ما يستحقه على أداء تلك الطاعات، وليس تفضلا من الله تعالى، وذلك أن القول بأن الثواب واجب من حيث الجود متناقض لأن الجود هو التفضل، والتفضل هو ما يجوز له أن يفعله وأن لا يفعله، والواجب هو ما لا يجوز له أن لا يفعله والعقاب هو استحقاق يدل عليه العقل والسمع أما دلالة العقل فهي دلالتان إحداهما أن الله أوجب علينا الواجبات، والاجتناب عن المقبّحات وعرفنا وجوب ما يجب وقبح ما يقبح فإذا أقدمنا على القبيح منه استحققنا من جهته ضررا عظيما، والثانية أن الله تعالى خلق فينا شهوة القبح ونضرة الحسن، فلا بد أن يكون في مقابلته من العقوبة ما يزجرنا عن الإقدام على المقبحات ويرغبنا في الإتيان بالواجبات وإلا كان يكون المكلف معزى بالقبح، والإغراء بالقبح لا يجوز على الله تعالى"[4].

"ترى المعتزلة أن إسقاط الثواب والعقاب، ليس من الله تعالى بل هو نتيجة فعل العبد الذي يندم على المعصية، أو يفعل من الحسنات ما يزيد على معصيته، فيسقط العقاب عنه ولا يسقط بعفو الله تعالى عنه "إن المعتزلة ترى أن الله تعالى لا يخلف وعده أو وعيده فيجزي الطائعين ولا يجوز العفو عن مرتكب الكبيرة وذلك لأن في العفو عنه إغراء للقبيح. وقالت المعتزلة بالدلالة السمعية أن الله تعالى وعد المطيعين بالثواب، وتوعد العصاة بالعقاب، فلو لم يجب لكان لا يحسن الوعد و الوعيد بهما"[5].

إذن فمعنى الوعد والوعيد هو أن الله تعالى وعد المطيعين بالثواب، وتوعد العصاة بالعقاب، وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه، لا محالة ولا يجوز عليه الخلف والكذب.

---

[1]- سورة النساء، الآية 14.

[2]- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد التكليف، المصدر السابق، ص ص87،88.

[3]-علي عبد الفتاح المغربي،الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة،مكتبة وهبة،القاهرة، ط2، 1990 ص 249.

[4]-المرجع نفسه، ص 251.

[5]-المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

2- **المنزلة بين المنزلتين**: "العلم بمن قتل أو زنى أو ارتكب كبيرة فهو فاسق مؤمن، ولا حكمه حكم المؤمن، في التعظيم والمدح لأنه يلعن ويتبرأ منه، وليس بكافر ولا حكمه حكم كافر في أنه لا يدفن في مقابر المسلمين ولا يصلى عليه، ولا يزوّج منه فله منزلة بين المنزلتين خلاف من أنه كافر من الخوارج، وقول من قال أنه مؤمن من المرجئة"[1].

ويقول القاضي عبد الجبار في شأن المنزلة بين المنزلتين "والأصل في ذلك أن هذه العبارة إنما تستعمل في شيء بين شيئين، ينجذب إلى كل واحد منهما بشبه، هذا في أصل اللغة أما في اصطلاح المتكلمين هو العلم بأن لصاحب الكبيرة اسم بين اسمين وحُكم بين الحكمين، فلا يكون حكمه حكم الكافر ولا حكم المؤمنين، بل يفرد له حكم ثالث وهذا الحكم الذي ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين فإن صاحب الكبيرة له منزلة تتجاذبها هاتان المنزلتان، فليست منزلته منزلة الكافر ولا منزلة المؤمن، بل له منزلة بينهم"[2].

ويقول الأسفراييني "ومما اتفقت عليه المعتزلة من فضائحهم أن حال الفاسق الملّي يكون في المنزلة بين المنزلتين لا هو مؤمن ولا هو كافر، وإن خرج من الدنيا قبل أن يتوب يكون مخلدا في النار، ولا يجوز لله تعالى أن يغفر له، وأن يرحمه أي أن مرتكب الكبيرة بكونه يشبه المؤمن في عقده ولا يشبهه في عمله، ويشبه الكافر في عمله ولا يشبهه في عقده أصبح وسطا بين الاثنين وتبعا لهذا يكون عذابه أقل من عذاب الكافر"[3].

من هذه الأقوال يظهر مقصود المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين وهو أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمنا وليس كافرا لا في الاسم ولا في الحكم، بل في المنزلة بين المنزلتين فلا يسمى مؤمنا ولا يسمى كافرا وإنما يسمى فاسقا.

"أمّا حكم صاحب المنزلة بين المنزلتين فيكون بين الحكمين فلا يكون حكمه حكم الكافر، ولا حكم المؤمن وإنما له حكم بينهما هذا في الدنيا، وأمّا في الآخرة فإنه يخلد في النار ولكن يكون عذابه أخف من عذاب الكافر"[4]

أما عن أصل المنزلة بين المنزلتين الذي هو سبب تسمية المعتزلة بهذا الاسم نجد الشهرستاني يقول "دخل رجل على الحسن البصري فقال: يا إمام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملّة وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجؤون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا اعتقادا؟ ففكر الحسن وقبل أن يجيب قال واصل: أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق، ولا كافر مطلق بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر، ثم قام واعتزل في ناحية من المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن. فقال الحسن: اعتزلنا واصل فسموا من ذلك الحين المعتزلة"[5]

---

[1]-القاضي عبد الجبار، الأصول الخمسة، المصدر السابق، ص 69.

[2]-المصدر نفسه، ص ص198،128 .

[3]-عواد بن عبد الله المعتق، المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، مكتبة الرشد،الرياض، ط2، 1995،ص256.

[4]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[5]- عبد الكريم الشهرستاني،الملل والنحل، الجزء الأول،مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع،لقاهرة، طبعة 1978، ص 48.

"وكان من العوامل التي دعت إلى إثارة النقاش حول مرتكب الكبيرة أن الحروب السياسية من مقتل عثمان وواقعة الجمل وصفين جعلت الناس يتساءلون من المحق ومن المخطئ؟ ثم انتقلوا من ذلك القول أن المخطئ كافر أو مؤمن فكانت الخوارج تقول بكفر مرتكبي الذنوب، والمرجئة تقول أنهم مؤمنون كاملوا الإيمان وأهل السنة يقولون أنهم مؤمنون ناقصوا الإيمان قد نقص إيمانهم بقدر ما ارتكبوا من الكبائر فقال واصل: أنهم فاسقون في منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان"[1]

2- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي "فإن قيل فأخبرني عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ما هما؟

قيل له: الأمر بالمعروف على ضربين: أحدهما واجب وهو الأمر بالفرائض إذا ضيعها المرء، والآخر نافلة وهو الأمر بالنوافل إذا تركها المرء، أمّا النهي عن المنكر، فكله واجب لأن المنكر كلّه قبيح ويجب إن أمكن توصل إلى إلا يقع المنكر بأسهل الأمور ولا يتجاوز إلى ما فوقه، الفرض أن لا يقع المنكر وإن أمكن التوصل إلى أن يقع المعروف في الأمور السهلة، فالإقدام على الصعب يخّل ولذلك قال تعالى «وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله»[2]"وإنما يجب النهي عن المنكر إذا لم يغلب على الرأي أنه يؤدي إلى زيادة المعاصي وإقدامه على ضرر أبلغ منه، وإذا غلب الرأي على ذلك لم يجز، والكف عنه أولى"[3]

"الأمر بالمعروف عند المعتزلة هو كل فعل عرف فاعله حسنة أو دلّ عليه والمنكر عندهم هو كل فعل عرف فاعله قبحه أو دل عليه، وهم يرون وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأي وجه مستطاع سواء أكان بالسيف أو ما دونه"[4]

وفي ذلك يقول البلخي "واجمعوا أن على المسلمين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واجبان بأي جهة استطاعوا هما بالسيف فما دونه"[5]. ويقول القاضي عبد الجبار في كتابه الأصول الخمسة "فإذا ارتفع هذا الفرض ببعض المكلفين سقط من الباقين فلهذا قلنا أنه من فروض الكفايات"[6]

وأما المقصود بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند القاضي عبد الجبار في كتابه الأصول الخمسة عند المعتزلة السابق ذكره فيقول أعلم أن المقصود بالأمر بالمعروف إيقاع المعروف و النهي عن المنكر زوال المنكر، فإذا ارتفع الفرض بالأمر السهل، لم ينجز العدول عنه إلى الأمر الصعب.

"معنى هذا أنه يجب معالجة المنكر بالتدرج من الأسهل إلى الأصعب، ولا يجوز العكس، فمن استطاع تغيير المنكر باللسان، لم ينجز له العدول إلى السيف وهكذا...فالمعروف عند المعتزلة يقع على قسمين واجب ومندوب، والأمر به تصدق عليه هذه

---

[1]- عواد بن عبد الله المعتق، المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، المصدر السابق، ص 255.

[2]- سورة الحجرات، الآية 09.

[3]- عواد بن عبد الله المعتق، المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، المصدر السابق، ص 70.

[4]-أبي القاسم البلخي-فصل الاعتزال وطبقات المعتزلة، المصدر السابق، ص 24.

[5]-القاضي عبد الجبار، الأصول الخمسة، الصدر السابق، ص 148.

[6]-المصدر نفسه، ص 144.

القسمة تبعا لذلك، وأما المنكر عندهم من باب واحد فيجب النهي عن جميعه مكروها كان أو محرما، والأمر بالمعروف على قسمين أحدهما واجب، والآخر ليس بواجب، فالأمر بالواجب واجب وبالنافلة نافلة، وأما المنكر فكله من باب واحد في أنه يجب النهي عن جميعه عند استكمال الشرائط، وشرائط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حسب المعتزلة.

- أن يعلم أن المأمور به معروف، وأن النهي عنه منكر لئلا يأمر بالمنكر وينهى عن المعروف.
- أن يعلم أن المنكر حاضر، كأن يرى آلات الشرب مهيأة والملاهي حاضرة، والمعازف جامعة.
- أن يعلم أن ذلك لا يؤدي إلى مضرة أعظم منه، فإنه لو علم، أو غلب على ظنه، أن نهيه عن شرب الخمر يؤدي إلى قتل جماعة من المسلمين أو إحراق محله لم يجب.
- قولهم بأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب كفائي فهذا حق لا ريب فيه
- أن يعلم أو يغلب على ظنه، أنه لا يؤدي إلى مضرة في ماله أو في نفسه"[1]

[1]-علي بن سعد بن صالح الضويحي، أراء المعتزلة الأصولية دراسة وتقويما مكتبة الرشد للنشر والتوزيع،الرياض، ط1، 1995 ص ص121،120.

المبحث الثالث: مشكلة خلق القرآن

"يقصد بخلق القرآن عند المعتزلة على أنه موجود مسبوق بالعدم، إنه مخلوق بمعنى أنه حادث غير قديم، فهو كائن بعد أن لم يكن موجودا، إن القرآن كلام الله ووحيه وهو مخلوق محدث أنزله الله على نبيّه ليكون علما ودالا على نبوته وجعله دلالة لنا لنرجع إليه في الحلال والحرام واستوجب منا بذلك الحمد والشكر والتحميد والتقديس"[1]

"وتقر المعتزلة صراحة أن كلام الله محدث وأنه ليس أزليا وذلك للقول بخلق القرآن، وتقول المعتزلة أنه لو كان كلام الله تعالى أزليا، لوجب إثبات أمر ونهي، وخبر واستخبار في الأزل وهذا محال للأسباب التالية:

-محال أن يكون أمر الله أزليا-استحالة كلام الله مع نفسه وفي هذه الحجة يقول القاضي في كتابه المغني في أبواب العدل والتوحيد-خلق القرآن أنه تعالى لا يجوز أن يكون لنفسه على أن يكون متكلما للنفس، فرع على اثباته متكلما له" وهذا مخالف لقوله تعالى «منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك»[2]

-"إن القول بقدم كلام الله، يجعله من صفاته والمعتزلة ترد الصفات للذات إبطال القول بأنه سبحانه متكلم بكلام قديم ويبرهن القاضي على ذلك بقوله "إن الذي يحتاج أن يتكلف بيانه إن الكلام الذي بيننا هو كلام من الله تعالى ذكره، لا يجوز أن يكون إلا محدثا"[3]

"والذي يدل على حدوث كلامه، الذي ثبت أنه كلام له وأن الكلام على ما قدمناه لا يكون إلا حروفا منطوقة، وأصوات مقطوعة وقد ثبت فيما هذه حاله أنه محدث لجواز العدم عليه على ما بيناه في حدوث الأعراض، فإذا صحّ أن كلامه تعالى من جهة هذا الكلام، فيجب استحالة قدمه، لأن كل مثلين استحال في أحدهما أن يكون قديما، فيجب أن يستحيل في الآخر لأن من حق القديم أن يكون قديما لنفسه مما شاركه في جنسه فيجب كونه قديما، فإذا اثبت كلامه من جنس كلامنا، وجب القضاء بحدوثه، كما يجب القضاء بحدوث إحسانه وأنعامه، والدليل على حدوث القرآن هو الأحاديث التي رويت عن الرسول(ص)[4] من قوله "كان الله ولاشيء ثم خلق الذكر" وقوله "ما خلق الله عزّ وجل من سماء ولا أرض أعظم من آية الكرسي في البقرة"[5] يدل على خلق القرآن"[6]

يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي "أنه بالنقل المتواتر يعرف القرآن، كما تعرف نفس النبي(ص) بهذه الطريقة، قد بيّنا أن ما حل هذا المحل، لا تقع فيه مناظرة وأن الواجب فيه التصادف ولأن العلم به مشترك، ولا مزية لواحد من المكلفين على الآخر، ولا مزية لأحدهم على الآخر، ويقول القاضي عبد الجبار في كتابه المغني في أبواب العدل والتوحيد مجلد خلق القرآن إذا قال معترض كيف

---

[1]-القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، كتاب خلق القرآن،دار الكتب العلمية،بيروت،2021،ص 24.

[2]-سورة غافر الآية 78.

[3]-القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، خلق القرآن، المصدر السابق، ص84.

[4]-القاضي عبد الجبار، المنية والأمل، دار المعرفة، بيروت ط1، 1985 ص11.

[5]-حديث قدسي رواه البخاري في صحيحه.

[6]-القاضي عبد الجبار، المنية والأمل، المصدر السابق، ص ص 12،11.

يصح ما ادعيتم في القرآن، وفي الإمامية، من قد يجوز فيه التغيير والتبديل واثبت فيه النقصان، وزعم أنه في الأمة، من غيره وبدله وحذف عنه الزيادات الدالة بزعمهم على الأئمة وأحوالهم إلى غير ذلك، فما يقولون؟ وأما طريق الضرورة لا يصح فيه هذا الضرب من المخالفة والمنازعة ولذلك لم يختلفوا أن محمدا كان في الدنيا وأنه المختص بصفاته، لما كان طريقه الاضطرار"[1]

"وبعد فلقد علمتم أن كثيرا من الحشو وأهل الحديث يزعم في القرآن أنه متلقي في إخبار الأحاد، وأن عثمان بن عفان جمعه بعدما كان متفرقا في الصدور والقلوب وعمر بن الخطاب كانا يجمعان من ذلك الآية والآيتين حتى دوناه في المصحف وضماه بعد الانتشار، وألفاه"[2]

يتبين أن القاضي عبد الجبار في هذا القول يشرح كيفية تدوين وحفظ القرآن الكريم من الزوال عن طريق الصحابة رضوان الله عليهم.

"فكيف يصح ما ادعيتم، وقد وقع الاختلاف بين الصحابة حتى جرى على عبد الله بن مسعود ما جرى وحتى وقع الخلاف في غير ذلك من الحروف التي تميزت بها المصاحف، والضروري لا يسمع فيه من الاختلاف، لأنه إن كان نقله في الظهور و الانتشار والعلم به الصفة التي ذكرتموها، فهل الخلاف فيه كالخلاف في سائر المعارف الضرورية، وإن كان التنازع فيه لا يصح من ذمي، ولا مطي لأن اختلاف الديانات لا الفصحاء يسبق إليه، ثم يساويه في ذلك النظم ومن يفضل عليه بفضله في ذلك النظم، ولذلك لا يصح عندنا، أن يكون اختصاص القرآن بطريقة في النظم دون الفصاحة التي هي جزالة اللفظ وحسن المعنى"[3]

"اختلف الناس في ذلك والذي يذهب إليه شيوخنا: أن كلام الله عز وجل من جنس كلام المعقول في الشاهد، وهو حروف منظومة وأصوات مقطعة، وهو عرض يخلقه الله سبحانه وتعالى في الأجسام على وجه يسمع ويفهم معناه، ويؤدي الملك ذلك إلى الأنبياء عليهم السلام بحسب ما يأمر به عز وجل و يعلمه صلاحا، ويشتمل على الأمر والنهي، والخير وسائر الأقسام ككلام العباد، ولا يصح عندهم إثبات كلام قديم مخالف لهذا المعقول أيضا على ما يقوله بعضهم من أن الكلام قائم بنفسه، ثم اختلف شيوخنا في فروع تتصل بذلك نحو القول في بقاء الكلام، وفي الحكاية والمحكي، فيما يحتاج إليه الكلام، من بنية وغيرها، وفي أن الكلام هو الصوت أو غيره، إلى ما يتصل بذلك على ما سببته من بعد"[4] ولا خلاف بين جميع أهل العدل في أن القرآن مخلوق محدث مفعول، لم يكن، ثم كان، وأنه غير الله عز وجل وأنه أحدثه بحسب مصالح العباد، وهو قادر على أمثاله، وأنه يوصف بأنه مخبر به، وقائل وآمر وناه من حيث فعله وكلهم يقول: أنه عز وجل متكلم به، ويذهب هشام ابن الحكم ومن تبعه في القرآن أنه صفة لله تعالى لا يجوز أن توصف، لأن الصفات لا توصف"[5] .

---

[1]– القاضي عبد الجبار، المنية والأمل، المصدر السابق، ص 14.

[2]–القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، المصدر السابق، ص 271.

[3]– المصدر نفسه، ص 271.

[4]– المصدر نفسه، ص11.

[5]–المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

"دون جسم فهو تأليف الحروف دون الحروف، وإن كان لا ينفك من الحروف كما لا ينفك، إذ هو مسموع من صوت، ونوجز القول في إعجاز القرآن، وما يتصل به من وجه إعجازه وزوال طعن الطاعنين فيه. إن مفارقة عقلنا للصوت الذي ليس بحرف لما هو حرف منه وعقلنا مفارقة الحرف للحروف، ومفارقة الحروف المنفصلة، للمتصل منها، لم يمتنع أن نلقب ما كان حروفا منظومة على وجه مخصوص، بأن تترتب في الحدوث على وجه تتصل به، ولا تنفصل، بأنه كلام دون غيره من الأجناس ومن جنسه إذ وقع على غير من الوجه كما أن العلم بكونه مما يقتضي في سكون النفس إلى معلومه من غيره من الأعراض المخالفة والموافقة، ومن قول أبي علي رحمه الله:أن الحروف غير الأصوات، وأن الكلام هو الحروف فعلى طريقته في الاقتصار في حده على أنه الحروف الأولى، لأن عنده أنها الكلام دون الأصوات، ولذلك يقول في المكتوب والمحفوظ أنهما كلام وإن لم يقارنهما الصوت..."[1].

"وداود مخلوق محدث وزابوره مثله، إذ هو بعده ، وعيسى مخلوق محدث، وإنجيله مثله، ومحمد محدث وقرآنه مثله، وذلك لقوله تعالى"اقترب للناس حسابهم وهم في غفلة معرضون. ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث.إلا استمعوه وهم يلعبون"[2] والمعتزلة يقولون أن القرآن تكلم عن الله بلسان بني آدم، فنسب إليه أن الله يتكلم كما يتكلم بنو آدم، وليس من مشابهة حاصلة بين الله وبين خلقه حتى نثبت لله كلاما بحرف وصوت ككلام البشر، والقرآن عند المعتزلة مخلوق ومحدث لأن الله القادر على كل شيء، قد قدر على خلق محمد عليه السلام من قبل أن ينزل القرآن، ولأن في القرآن آيات تدل على أنه وجب بعض وجود حوادث حصلت من قبله، فغزوة بدر حدثت من قبل أن ينزل في شأنها قرآن يتلى على طول الزمان، والمرأة التي جادلت الرسول في زوجها، نزل من بعد مجادلتها قرآن، ولا يدل العقل على قدم القرآن قبل الحوادث التي هي مذكورة فيه"[3].

"ويذكر موسى ابن ميمون آيات من التوراة فيها لفظ كلام قد جاء على الحقيقة وعلى المجاز فيقول أن الكلام والقول لفظان يدلان بالحقيقة على النطق باللسان مثل قوله"موسى يتكلم"قول فرعون ويدلان بالمجاز على المعنى المتصور في العقل من غير أن ينطق به"[4].

"فالمعتزلة لا يثبتون لله كلاما بحرف أو بصوت، وإنما يثبتون له القدرة على الكلام في أي وقت، كما يثبتون له الإرادة في أي وقت، ويمنعون عنه الحرف والصوت لكي يثبتوا الله جسما متكلما من مكان وهم قد نفوا الجسمية من قوله تعالى"ليس كمثله شيء"[5] ونفوا المكان من قوله تعالى"وهو معكم أينما كنتم"[6] فالله دائم القدرة على الكلام، وهو ينشئه في حينه إنشاء فقد قدر على قوله للسموات والأرض "ائتيا طوعا أو كرها"[7] في بدء الخليقة وقدر أن يكلم إبراهيم عليه السلام بصحف أنزلها عليه، وجاء موسى

---

[1]- القاضي عبد الجبار، المغني، المصدر السابق، ص13.

[2]- سورة الأنبياء، الآية 02.

[3]- فخر الدين الرازي، خلق القران بين المعتزلة وأهل السنة، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993، ص13.

[4]- المرجع نفسه، ص 14.

[5]- سورة الشورى، الآية 11.

[6]- سورة الحديد، الآية 04.

[7]- سورة فصلت، الآية 11.

عليه السلام بعد إبراهيم على جهة التقريب. بمائتين وخمس عشرة من السنين إذ هو ابن عمران بن لاوي بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم وكلمه بالتوراة"موعظة وتفصيلا لكل شيء"[1] وجاء داود عليه السلام بعد موسى بخمسمائة عام تقريبا وكلمه بالزابور، وجاء عيسى عليه السلام بعد داود بألف عام تقريبا وكلمه بالإنجيل، وجاء محمد عليه الصلاة والسلام بعد عيسى بخمسمائة وإحدى وسبعين سنة وكلمه بالقرآن، وإبراهيم مخلوق محدث فصحفه، وقد نزلت من بعد ولادته تكون مخلوقة محدثة، وموسى مثله وصحفه مثل صحفه..."[2]

"تمثلت في موقفهم ضد الظلم والطغيان"[3]

" ويقول المسعودي في كتابه مروج الذهب " هو الله لا يحب الفساد ولا يخلق أفعال العباد بل يفعلون ما أمروا به ونهوا عنه بالقدرة التي جعلها الله لهم وركبها فيهم وأنه ولي كل حسنة أمر بها وبريء من كل سيئة نهى عنها"[4]

معنى هذا أن الله عادل غير مسؤول عن ظلم العباد لأنفسهم وغيرهم" والله خلق العدل للإنسان ويجب أن يتصرف به وبهذا يصبح الإنسان مسؤولا عن ظلمه فهو مقتدر وسلطان"[5] فالعدل الإلهي يوجب الأصلح للعباد لأن فعل الله لا ينتفع به لنفسه بل لغيره وقالوا أن الأصلح واللطف الإلهي يعني أن الله يهدي العباد لطفا بهم.

ومن هنا يأتي تبرير عدالة الحساب في الدنيا والآخرة والقدرة التي جعلها الله في الإنسان على ذلك هي العقل بعينه وأن من طبيعة الله تعالى حسب المعتزلة أنه لا يقدر على فعل السيئات ولا على الظلم والإنسان هو المختار لأفعاله، من هنا جاءت نظرية التكليف عند المعتزلة.

[1]- سورة الأعراف، ص 145.

[2]- فخر الدين الرازي ، خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة، المرجع السابق، ص 12.

[3]- رشيد الخيون، مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة، الدار العربية للنشر، دبي، ط3، 2015، ص 120.

[4]- أبي الحسن بن علي المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، الجزء3، المكتبة العصرية صيدا بيروت، ط1، 2005، ص 153.

[5]- رشيد الخيون، مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة، المرجع السابق، ص 120.

الفصل الثالث

الحرية عند المعتزلة

المبحث الأول: الإرادة الإنسانية عند المعتزلة:

لقد اهتمت المعتزلة بكل فروعها وفرقها بمسألة **الإرادة** الإنسانية، أي اختيار الإنسان لأفعاله، حيث انتهجوا منهجا عقليا مخالفا لكل المناهج التي انتهجتها سابقاتها من الفرق الأخرى على مر العصور.

" انطلقت فكرة الحرية عند المعتزلة من مفهوم العدل الإلهي الذي تشير كل المقدمات فيه إلى القول بحرية الإنسان في أفعاله، ودليلهم في تأكيدهم الحاسم والمطلق على حرية الإنسان، أنه لو كانت الأفعال الإنسانية من صنع الله، لأصبح التكليف الإلهي والرسالات والأنبياء من العبث، وينتهجون في ذلك منهجا عقليا في سبيل تأكيد الحرية، يرى المعتزلة أن التسليم بالجبر الإلهي سوف يترتب عنه عدم جدوى وشرعية دعوة النبي الكفار إلى العدول عن الكفر إلى الإيمان، لأن الله وفقا للموقف الجبري هو خالق الكفر فيهم، وهو الذي منعهم من الإيمان، فلا مناص من القول بحرية الإنسان، هذه الحرية التي تدعم العقل ومعطيات الواقع وإقصاء كل التصورات الجبرية، وتنزه بها الذات الإلهية عن الظلم، وتقول المعتزلة تأكيد للحرية، إن الإرادة سابقة على الفعل المراد، حيث يريد الإنسان في الوقت الأول ويفعل في الوقت الثاني والإرادة عند المعتزلة لا تكون مصاحبة للفعل المراد إلا في الأفعال الاضطرارية ومنه الإرادة تسبق الفعل المراد"[1].

ويرى القاضي عبد الجبار في مسألة الإرادة الإنسانية" أن إرادة الله غير المراد، فإرادته لما خلقه، هي خلقه له وهي معه، وخلق الشيء عنده غير الشيء، وإرادته لطاعات العباد هي الأمر بها، وقالت المجبرة في الإرادة أنها صفة من صفات الذات، وأنه تعالى لم يزل مريدا لكل ما يكون من فعله، وفعل غيره وقالوا أن المراد بذلك ليس بابا له، ولا مستكره عليه ولا مغلوب لأن من كان كذلك فلا بد أن يكون مريدا، وقال ضرار في إرادة الله تعالى إنها على وجهين إرادة المراد وهي خلق له، والخلق هو المخلوق، وفعل العباد هو مراد الله تعالى، وهو قد حكى عن جعفر بن حرب رحمه الله تعالى، أنه جوّز أن يقال أن الله سبحانه وتعالى أراد أن يكون الكفر مخالفا للإيمان وأن يكون قبيحا لغير حسن، بمعنى أنه حكم بذلك وأبى سائر أهل العدل هذا على الإطلاق وأنكروه ، وقالت المجبرة أنه تعالى لم يزل مريدا لكون ما علم أن يكون من حسن وقبيح، قالوا في جميع ما لا يقع منهم الله تعالى كاره لكونه مريدا أن لا يكون، مشتهيا، ولا كارها، ولا متمنيا بسبيل، وأنه على هذه الحال لعلة، وإنها غير المراد والحركة، والتمني والكراهة والشهوة وأن الكراهة تضادها، وتوجب كون الحي كارها وأن المحبة والوضا والولاية ترجع إليها..."[2]

" كما أن السخط والبغض والغضب، يرجع إلى الكراهة، وأنه لا ضد لهما، فإن السهو لا ينافيهما، وأن الإرادة لا تتعلق بالشيء إلا على وجه الحدوث أو ما يتبعه، وكذلك الكراهة وإنها لا توجب الفعل، وإن كانت تجامع المراد، وقد تتقدمه، ونبين ما يصح أو لا يصح، وما يجب أن يراد ومالا يجب وما تؤثر فيه الإرادة وما لا تؤثر، والأفعال التي لا تقع على الوجوه التي نحصل عليها إلا بالإرادة، وما يتصل به، ونبين مفارقة السبب للمسبب حيث يفترقان...،... اعلم أن الواحد منا يجد نفسه مريد الشيء، ويعلم ذلك من حاله باضطرار، كما يعلم من نفسه أنه معتقد و مشته، وظان ومفكر، وما هذه حاله يستغني في إثبات عن

[1]– سامح محمد اسماعيل، المعتزلة وحرية الإرادة الإنسانية، مؤمنون بلا حدود، العدد5، 2020، ص 01.

[2]– القاضي عبد الجبار.المغني، في أبواب العدل والتوحيد.الإرادة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2011، ص 10.

الدلالة، وإنما يحتاج إلى التأمل كما ذكرناه في كون المدرك مدركا، قيل له: أن أحد من العقلاء لا ينكر كونه قاصدا إلى الفعل، ومريدا له، ومختارا، ويفعل بين حاله كذلك، وبين كونه كاره ويفعل بين ما يريده من نفسه، وبين ما يريده من غيره، ومتى قويت دواعيه إلى الشيء أراده لا محالة، كما أنه إذا صرفه الداعي عن الشيء لم يرده وربما كرهه، وكل ذلك ينبه العاقل على صحة ما قلناه، ولا فعل بين من أنكر ذلك، وبين من أنكر أن يعلم نفسه معتقدا أو مشتهيا في البطلان..."[1].

"وقول من قال أن كونه مريدا يرجع به إلى المراد أو الحركة، أو إلى معنى في القلب، لا يصح لأن هذه الحال يجده الحي من نفسه، فيجب أن يكون راجعا إليها، ولما سنبنيه من بعد، وكما يعلم الواحد من نفسه ذلك، فقد يعلم غيره مريد إلا أنه يعلم باضطرار أن غيره مخاطب له متوجه بالكلام إليه، وقد قلنا أن الواحد منا من يدعي القدرة على الشيء الواحد دون ضده أو خلافه، وقد قلنا أن القدرة الواحدة يجوز أن نفعل بها أفعالا مختلفة في محل واحد ووقت واحد، وأن المتماثل بخلافه فلولا أن اللفظ الواحد يصح كونه خبرا عن جميعهم على البدل، لوجب ما قدمناه كون القادر منا مخبرا إلا من عدد مخصوص"[2].

"ويروى عن القاضي عبد الجبار أنه دخل على الصاحب ابن عباد وعنده الأستاذ أبو إسحاق الأسفراييني فلما رأى القاضي الأستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال له الأستاذ على الفور: سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء، والمعتزلة اعتقدوا أن الأمر يستلزم الإرادة، والنهي عن عدم الإرادة، فجعلوا إيمان الكافر مرادا، وكفره غير مراد، ونحن نعلم أن الشيء قد لا يكون مرادا، ويؤمر به، وقد يكون مرادا وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى..."[3].

"... أو لأنه لا يسأل عما يفعل ألا ترى أن السيد إذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عبده، يأمره بالشيء ولا يريده منه، وللعباد أفعال اختيارية يثابون بها إن كانت طاعة، ويعاقبون عليها إن كانت معصية واحتجت المعتزلة بأننا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وحركة المرتعش، وإن الأولى باختيار دون الثانية، وبأنه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف، والمدح والذم والثواب والعقاب ولأنه لو لم يكن الفعل للعبد أصلا لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله وإسناد الأفعال التي تقتضي سابقية القصد والاختيار لقوله تعالى"فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر[4]"[5].

إن الإرادة الحرة عند المعتزلة حسب القاضي عبد الجبار نابعة من فكرة العدل الإلهي، فأفعال العباد هي نابعة من الإرادة والقدرة المحدثة للإنسان فهو قادر فاعل خالق لأفعاله وكل هذا راجع لمشيئة الفرد فالإنسان يحس من نفسه وقوع الأفعال حسب الدواعي والصوارف فإذا أراد الحركة تحرك وإذا أراد السكون سكن.

---

[1]- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، الإرادة، المصدر السابق، ص 11.

[2]- المصدر نفسه، ص ص 12،13.

[3]- التفتازي سعد الدين، شرح العقائد النسفية، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط1، 1987، ص 59.

[4]- سورة الكهف، الآية 29.

[5]- التفتازي سعد الدين، شرح العقائد النسفية، المرجع السابق، ص ص 58، 59.

"اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم"[1].

"إن تصرفاتنا محتاجة إلينا ومتعلقة بنا لحدوثها وأفعال العباد غير مخلوقة فيهم وإنهم المحدثون لها"[2].

"ترى المعتزلة أن الله تعالى مريد في الحقيقة، وأنه مريد بإرادة حادثة، ولا يصح أن يكون الباري تعالى مريدا لنفسه، ولا لعلة ولا بإرادة قديمة، وأن إرادته توجب لا في محل، فلو كان كذلك لوجب كونه كارها لنفسه، لأن مثل ما اقتضى كونه مريدا يقتضي كونه كارها وذلك يؤدي إلى كونه مريدا للشيء كارها له، حيث يقول أبو علي الجبائي رحمه الله لو كان الحق تعالى مريدا لنفسه لا استحال أن يكره الشيء البتة، لأن الكاره إنما يصح أن يكره الشيء على وجه يصح أن يريده عليه.

إن الله تعالى لا يجوز أن يكون مريدا لنفسه، كونه كذلك يوجب إثباته على صفة نقص وهو أن يكون مريد الشيء قبل كونه من غير أن يصح فيه توطين النفس، وتعجل السرور والله على هذه الصفة منقوصة، كما أن المريد للقبيح يجب كونه على صفة منقوصة، فإذا استحال فيه ذلك استحال كونه مريدا لنفسه، والإرادة حادثة عند المعتزلة"[3] لقوله تعالى "إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون"[4].

"إن المعتزلة يؤمنون إيمانا عميقا بحرية الفعل الإنساني واستقلاليته، وما يترتب على هذه الحرية، في كون الإنسان قادرا باستطاعته على هذا الفعل أو تركه، من هنا يترتب الجزاء بالثواب أو العقاب، إن الإنسان بمشيئته يشاء الفعل فيفعل، وقد لا يشاء فلا يفعل فالمشيئة الإنسانية إنها تعني موقف الإنسان في حرية الفعل من حيث تنفيذه أو العدول عنه من هنا يصبح الإنسان في دائرة الحرية والمسؤولية، إن الإرادة عند المعتزلة لا تصدر عن الشهوة بل تتعارف معها، ولكنها تصدر عن العقل"[5].

إن المعتزلة تقول بالإرادة الحرة للإنسان في اختياره لأفعاله حسب استطاعته ومشيئته وفق لما يمليه عليه العقل، فالإرادة عقلية حسب المعتزلة، باعتبار أن العقل هو الذي يحدد سلوك الفرد ويسيطر على جميع أفعاله.

" إن الإرادة عند المعتزلة هي قدرة الإنسان وهي حرة، ومعنى حرية الإرادة هو انعدام أهم الموانع والعوائق التي تعوق ممارسة الفرد لإرادته، فمنها العوائق الخارجية، وهي كل جزء مادي أو معنوي، يحد أو يمنع إرادة الفرد من التحقيق في الخارج ويسبب له الحزن والألم فالرق مثلا وضع اجتماعي يحبط الإرادة الحرة للعبد من حيث هو إنسان وأما العوائق الداخلية فهي الشهوات"[6].

---

[1]- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، المصدر السابق، ص ص 323، 343.

[2]- المصدر نفسه، ص 221.

[3]- داود عبد الباري محمد،الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة، دراسة فلسفية إسلامية، دار المعرفة الجامعية للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، ط1، 1997، ص ص ص 17، 22، 26.

[4]- سورة النحل، الآية 40.

[5]- داود عبد الباري محمد، الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة، دراسة فلسفية إسلامية، المرجع السابق، ص 72.

[6]- المرجع نفسه، ص ص ، 73،74.

من خلال ما سبق نفهم أن الإرادة عند المعتزلة نابعة عن فكرة العدل الإلهي وأن الإرادة الإلهية ليست إرادة حتم وإنما هي توجيه للإنسان ودعوة لتمكينه من أن يسلك الطريق الذي يريد ويختار.

"إن المعتزلة في وضعهم المشيئة الإنسانية مقابل المشيئة الإلهية أتت من رؤيتهم العميقة لمعنى الحرية التي تجاوزت الاتجاهات الكلامية التقليدية ذات الرؤى المغلقة أو المحدودة، إن الفعل الإنساني حسب المعتزلة نابع عن الإرادة وميل النفس إلى الفعل، ومن ثم فهي تقتضي الدواعي إليها، فمتى قوى دواعي الإنسان إلى شيء أراده لا محالة كما أنه إذا صرفته الصوارف عن شيء لم يرده وربما يكرهه، إن الإرادة عند المعتزلة من صفات الفعل، ومن ثم فهي تتبع الفعل الإلهي من حيث وجب أن يكون عدلا، ولهذا فإن الإرادة حادثة عند المعتزلة"[1].

"اتفقت المعتزلة على أن أفعال العباد غير مخلوقة لله وأن من قال أن الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه، وذلك أن الأفعال بالإنسان، فلا يصح أن تتعلق بالذات الإلهية، لأنه يستحيل أن يكون فعل واحد مفعولا لفاعلين ومقدورا لقادرين وأثرا لمؤثرين.

وقالوا صراحة: أنه إذا سألنا سائل قال: أفتصفون غير الله بأنه فاعل على الحقيقة؟ قيل له نعم. وأن فعل الإنسان هذا الصادر باختيار لا يقتصر على الإرادة فقط بل إضافة إلى الإرادة هناك الأسباب الموضوعية والأسباب الخارجية، وتقول المعتزلة أن الأفعال المنسوبة يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال التي من خارج لها، وهي المعبر عنها بقدر الله، إن الإنسان يفعل ما هو أكثر من الإرادة، وأن العبد يفعل الإرادة والمراد وسائر ما يحل في جوارحه من الأكوان، والاعتمادات وغيرها، وأن المتولد هو من فعل الإنسان حل في بعضه أو في غيره، لقد بلغت الجرأة الفكرية للمعتزلة في إيمانهم بحرية الإنسان واختياره إلى الحد الذي أجازوا فيه وصف الإنسان بالاختراع"[2]... وفقا لما يسميه المعتزلة باللطف الذي يجعل الإنسان أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية لأن المرء يختار الواجب ويتجنب القبيح بواسطة القدرة التي هي الأداة التي يحقق بها الإنسان إرادته واختياره ويتمكن بها من الفعل والترك"[3]

إن أفعال الإنسان حسب المعتزلة ليست مخلوقة من الله أو من صنعه بل هي من إرادة الإنسان الحرة حيث تدخل هذه الإرادة جملة من الأسباب وفقا لشعور الإنسان وجوارحه وأن لطف الله تعالى هو الذي يقود إرادة الإنسان الحرة إلى اختيار الحسن من الفعل وتجنب القبيح باستطاعة وقدرته الشخصية والعقلية "أن الله تعالى لم يخلق أفعال العباد، وأن الإنسان هو مقدر لأفعاله فهو حر الإرادة، وأن الله تعالى لا يجوز أن يكون مريدا للمعاصي على وجه من الوجوه ولا يجوز أن يأمر بما لا يريده أن يكون، وينهى عما يريد كونه، وأن أفعال العباد مختارة حرة مخلوقة لهم"[4]"لقد صرح الأشعري أن المعتزلة أجمعت على أن الله سبحانه لم

---

[1]- داود الباري محمد، الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة، المرجع السابق، ص 74.

[2]- عمارة محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1988، ص ص 70،71،73.

[3]- المرجع نفسه، ص ص 74،83.

[4]- العقل ناصر بن عبد الكريم، الجهمية والمعتزلة، نشأتهما وأصولهما ومناهجهما، وموقف السلف منهما قديما وحديثا، دار الوطن للنشر، الرياض، ط1، 2000، ص ص 171،180.

يخلق الكفر والمعاصي، ولا شيء من أفعال غيره، إلا رجلا منهم، فإنه زعم أن الله خلقها بأن خلق أسمائها وأحكامها يدعى صالح قبة، وقالت المعتزلة أن فعل الله مخلوق وأن أفعال العباد غير مخلوقه بل صادرة عن الإرادة وحرية الاختيار"[1].

" وقد استدلت المعتزلة في قولها بحرية الإرادة الإنسانية في اختيار الأفعال بأدلة شرعية كما نفوا القبح والظلم عن الله تعالى وقال تعالى" إن تكفروا فإن الله غني ولا يرضى لعباده الكفر وإن تشكروا يرضه"[2] وقوله تعالى "إن هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا"[3].

"لقد اتفقت المعتزلة منذ بداياتها مع واصل بن عطاء وغيلان الدمشقي، ومعبد الجهمي على نفي القدر وإثبات أن الإنسان لديه القدرة والحرية في الاختيار لفعل الخير والشر، وأن الله أعطاه إرادة حرة حتى يتمكن من ثوابه أو عقابه في يوم القيامة، وإذا تم تحديد أفعال الإنسان من قبل الله تعالى فلماذا ينبغي عليه معاقبة الإنسان يوم الحساب؟ إن الله حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر أو ظلم، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر، ويحتم عليهم شيئا ثم يجازيهم عليه، فالإنسان حسب المعتزلة هو الفاعل الخير والشر، والإيمان والكفر، والطاعة والمعصية، والرب تعالى أقدره على ذلك كله، فالله تعالى لا يخاطب الإنسان على فعل شيء لا يستطيع فعله، وأن أفعال الإنسان محصورة في الحركات والسكنات والاعتمادات والنظر والعلم"[4].

" إن الله تعالى أعطى العباد القدرة على الفعل لما يريدون من أجل الخير أو الشر، وهذه الحرية هي واحدة من أسباب العقل، ومن دونها لا يكون لدينا أي فهم، لذلك لا يحدث شيء إلا من عند الله، لكن الشر لا يأتي منه تعالى لأن الله لا يفعل القبيح بالأحرى يأتي من حرية الاختيار للإنسان، فالإنسان وفق نظر المعتزلة فاعل حر، مختار منحه الله القدرة على العمل، وعلى ضده، فيتصرف في هذه القدرة كما يشاء، ويوجهها حسب ما يريد، وهذا من موجبات العقول وضرورات الإفهام، فالعقل يقضي بالعدل ونفي القدر، والعدل هو وضع الشيء في موضعه أنه التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم، والظلم بضده هذا ما يقتضيه العقل من الحكمة، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة"[5].

وعلى هذا نفهم من المعتزلة أن الإنسان قادرا على خلق أفعاله خيرها وشرها حسب ما يمليه عقله وبالتالي فإنه مستحق للثواب والعقاب في الآخرة، والله تعالى منزه عن الشر وظلم العباد فالله تعالى لو خلق الظلم لاعتبر ظالما مثلما خلق العدل وسمي عادلا .

---

[1]- العقل ناصر بن عبد الكريم، الجهمية والمعتزلة، المرجع السابق، ص ص 181، 182.

[2]- سورة الزمر، الآية 07.

[3]- سورة الإنسان، الآية 03.

[4]- الجبوري عماد الدين، الجبر والاختيار في الفلسفة الإسلامية الحلقة الأولى عربية،Independent ، 2019/05/09، 26، 01 ص 03.

[5]- المرجع نفسه، ص 04.

" إن حرية الإنسان في فلسفة المعتزلة تنفي العدل الإلهي، والعدل معناه أن الله عندما يحرم الفساد، فإن هذا يشمل القدرة التي منحها الله للإنسان تجاه التحريم، إن القول بالعدل هو أن الله لا يحب الفساد، ولا يخلق أفعال العباد، بل يفعلون ما أمروا به بالقدرة التي جعلها الله لهم وركبها فيهم، أنه لم يأمر إلا بما أراد ولم ينه إلا عما كره، وقدرتهم في الأفعال عقلية"[1].

" والقول بقدرة الإنسان على خلق أفعاله، وبحرية الإنسان يتضمن بعدا آخرويا، فإذا كان الإنسان غير مسؤول عن أفعاله، يكون الله هو المسؤول عما يرتكبه الإنسان من شرور، وعليه إذا كان الإنسان غير مسؤول فكيف يمكن لله أن يحاسبه، وتقول المعتزلة أن الله جعل إليهم الاستطاعة تماما كاملا، يحتاجون لأن يزدادوا فيه، فاستطاعوا أن يؤمنوا وأن يكفروا وأن يأكلوا وأن يشربوا، ويقوموا ويقصدوا، ويرقدوا ويستيقظوا، وأن يفعلوا ما أرادوا وزعموا أن العباد كانوا يستطيعون أن يؤمنوا ولولا ذلك ما عذبهم الله على ما لا يستطيعون ويقول يوحنا الدمشقي من الحوادث ما هو في أيدينا، والتي نحن أحرار في فعلها أو عدم فعلها كما نشاء، وهي تلك الأفعال التي تتم بالإرادة وبالجملة كل الأفعال التي يتبعها ذم أو مدح، وتتوقف على الدافع والقانون، وكل الأفعال العقلية الصادرة عن التدبير هي أفعال في أيدينا، والتدبير أو العزم أو التصميم يتعلق بالإمكانيات المتساوية..."[2].

"والإمكان المتساوي في نظر المعتزلة هو فعل في ذاته في مقدورنا، وكذلك ضده، وعقلنا يختار الإمكانيات وهذا أصل الفعل"[3].

"فالأفعال التي في أيدينا حسب المعتزلة هي تلك الإمكانات المتساوية مثلا أن يتحرك الشخص أو لا يتحرك، أن يسرع أو لا يسرع، أن يشتاق الأمور الضرورية أو لا يشتاقها، أن يكذب أو لا يكذب، أو يعطي أو لا يعطي، أن يسر أو لا يسر، بحسب الظروف، وكذلك كل الأفعال التي تتضمن الفضيلة أو الرذيلة في أدائها لأننا أحرار في أن نفعلها أو لا نفعلها كما نشاء"[4].

ترى المعتزلة من خلال قدرة الإنسان على خلق أفعاله، أن الله تعالى لا يمكنه أن يحاسب العبد على أفعاله بالثواب أو العقاب إلا إذا كانت من صنع العبد واختياره فالله جعل في الإنسان القدرة والاستطاعة على مختلف الأفعال حتى الإيمان والكفر، فالإنسان حر في أن يؤمن أو يكفر، وكل الأفعال صادرة عن إرادة الإنسان وحريته التي تكون بواسطة الإدراك العقلي.

لقد اتجهت المعتزلة أو كما يسمون أنفسهم بأهل العدل والتوحيد إلى القول بحرية الإنسان في اختيار أفعاله انطلاقا من فكرة العدل الإلهي"وقد اتفقت العدلية أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وإنما هم المحدثون وأن أفعال الإنسان متعلقة بالإنسان فقط ومن قال أن الله سبحانه خلقها ومحدثها فقد عظم خطؤه، وأن وصف الإنسان بأنه فاعل لأفعاله إنما يوصف بذلك على جهة الحقيقة لا على جهة المجاز، وأن الإنسان هو الفاعل المختار إنما أفعاله تأتي بحسب قصده و دواعيه، كما أنها تنتفي بحسب الكراهة لها والصوارف عنها، والموانع التي تمنع من مباشرتها، وإذا كان وقوعها مشروطا بقصد الفاعل لها، كما أن عدم وقوعها

[1]- الجبوري عماد الدين، الجبر والاختيار في الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص ص 05، 06.

[2]- القشا سهيل، المعتزلة ثورة الفكر الإسلامي الحر، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2010، ص ص 33،39.

[3]- المرجع نفسه، ص 40.

[4]- المرجع نفسه، ص 40.

مشروط بكراهته لها والصوارف والموانع التي تصرفه عنها وتحول بينه وبينها، كانت لا محالة فعله هو، لا فعل غيره حتى لو هذا الغير الله تعالى، الإنسان يفعل باختياره ما يفعل، وهو يفعل الترك حتى يدع ما يدع وعلى هذا فإن تجاوز مجرد الإرادة لأنه يفعل الإرادة والمراد، وسائر ما يحل في جوارحه وفي غيره، أن شمولية حرية الاختيار وحرية العقل تمثل قدرة الإنسان على أفعال القلوب كالكفر والإرادة والاعتقاد"[1].

"إن شمول حرية الاختيار وحرية الفعل، يحيط بفعل الإنسان وبقدرته على الفعل في مجال الحوادث النفسية.

ومجال الأفعال والجوارح جميعا، ورب أفعاله، على الرغم من الحرج الذي قد يواكب هذا التعبير من جراء التعارف الذائع في انصراف لفظ الخالق إلى الله وإطلاق كلمة الرب عليه وحده، وفي وسع الإنسان بقدرته على الفعل أن يقدر أيضا على الإفناء وإزالة الفعل، أو إحداث الفناء أو إحداث التغيير. إن في وسع الإنسان أن يفني فعل الغير، بل أن يفني فعل الله سبحانه وذلك مثلا بأن يقتل إنسانا نفسه منتحرا وبذلك يفني فعل الله وهو القدرة بفناء الحياة، ويجوز أن يفني فعل الغير للسكون بتحريك المحل الساكن"[2].

"إن الإنسان خلق أفعاله لأنه حرّ حرية الإرادة والاختيار، ومعنى إثبات الإرادة للإنسان أن تكون له صفة تؤدي إلى حال يقع به الفعل على وجه دون وجه، إذ هي ميل ورغبة وشوق يحدث للإنسان نحو الفعل يعتقد نفعه، بدون أن يكون هذا الميل أو الرغبة من خلق الله سبحانه، أي أن الإنسان يريد باختياره ولكن صلة مراد الإنسان بمراد الله هي التي تطرح معنى المشيئة الإلهية والمشيئة الإنسانية، وقد ميّز المعتزلة معنى المشيئة الحتمية عن مشيئة الأمر"[3].

"ترى المعتزلة أن مشيئة الله مشيئة أمر يوجد معها تمكين للإنسان وتفويض ولذا يبقى الإنسان حرّا حرية اختيار، وهذه الحرية تتضمن علمه بما يفعل، ويكون له غرض فيما يفعل، وإن يقصد فعل ما يفعل وإذ ذاك شخص تتحلى إرادته واختياره بالقدرة أي بأداة التحقيق والتنفيذ، وقد قال المعتزلة أن القدرة والاستطاعة بذاتها لا توجب الفعل المقدور، بل الأقدر الذي قد يعجز لأسباب عارفة أو الأسباب تتعلق بالفعل ذاته عن إيجاد الفعل، ولكن هذا العجز لا يلغي القدرة والاستطاعة. إن إيمان المعتزلة بامتلاك الإنسان الإرادة والمشيئة، وتمكنه من القدرة والاستطاعة عقيدة راسخة بأن هذه الأدوات تمكنه من الاختيار والفعل وإنّما هي معيار إنسانية الإنسان وتميزه عن الحيوانات والمخلوقات"[4]، وقد أكد الجاحظ "أنه متى ذهب التخيير، ذهب التمييز، ولكن لم يكن للعالم تثبت، وتعلم وتوقف، ولم يكن علم، ولا يعرف باب التبيّن، ولا دفع مضرة، ولا اجتلاب منفعة، ولا صبر على مكروه، ولا شكر على محبوب، ولا تفاضل في بيان، ولا تنافس في درجة، وبطلت فرحة الظّفر وعز الغلبة ولم يكن على ظهرها محقّ يجدّ عز الحق، ومبطل يجد ذّلة الباطل..."[5].

---

[1]- العوا عادل، المعتزلة والفكر الحر، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1،2000، ص 86.

[2]- المرجع نفسه، ص87.

[3]- المرجع نفسه، ص88.

[4]- المرجع نفسه، ص 88.

[5]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

"... وموقن يجد برد واليقين وشاك يجد نقص الحيرة وكرب ولم تكن للنفوس أمال، ولم تتشبعها الأطماع، ومن لم يعرف كيف الطمع لم يعرف اليأس ومن جهل اليأس جهل الأمن وعادت الحال إلى الملائكة الذين هم صفوة الخلق، ومن الإنس الذي فيهم الأنبياء والأولياء، إلى حال السبع والبهيمة وإلى حال الغباوة والبلادة، وإلى حال النجوم في السخرة، فإنها انقص من حال البهائم في الرتعة... وكل شيء في العالم فإنها هو الإنسان وكل مختبر ومختار، ولأهل العقول والاستطاعة ولأهل التبيّن والرؤية. ولو استوت الأمور لبطل التمييز، وإذا لم تكن تكلفة لم تكن مثوبة.

إن الإنسان خالق لأفعاله، قادر إذن فالإنسان مسؤول، إنه إنسان الحرية، ولكن حرية تجابه التكليف وهنا تتجلى صلة إرادة الإنسان بإرادة الله وعلاقة المخلوق العبد بالخالق المنعم"[1].

إن المعتزلة تتفق على أن العبد حرّ مختار لأفعاله مريدا لها كما أن العبد حسب المعتزلة خالق الأفعال خيرها وشرها وبالتالي يستحق الثواب أو العقاب عنها يوم القيامة والله تعالى منزه عن الظلم وحسب المعتزلة أنه لو كان الله يخلق الظلم لسمي ظالما والظلم في حقه تعالى محال فهو العدل بقضائه ولا يدرك العدل إلا بواسطة العقل عند المعتزلة.

ونجد الدكتور عبد الكريم عثمان في تحليله لأراء القاضي عبد الجبار حول مسألة الإرادة الحرة فيقول "كان تأكيد القاضي والمعتزلة عموما على الإرادة الإنسانية وإثباتها يتجه إلى غاية رئيسية هي إثبات حرية الإنسان وقصده إلى فعله حتى يكتمل للإنسان مسؤوليته من عمله ويستحق وبالتالي ما ترتبه نظرية التكليف من نتائج، وترجع فكرة حرية الاختيار حسب خصوم المعتزلة وأتباعهم بالاقتباس من المسيحية والرواقية وغيرها من الملل والنحل.

فقد ذهب تفكير بعضهم أن يلتمسوا فوارق حقيقية بين القرآن والسنة العامة أو بين القرآن المكي والمدني بصورة خاصة من حيث التأكيد على حرية الإرادة أو نفيها. فدعوى تأثر المعتزلة بالمسيحية فقد ذهب إليه الكثير من مؤرخي العقائد والمستشرقين ومن تأثر بهم من الكتاب المحدثين في مسألة حرية الإرادة والاختيار، وقالوا أن المعتزلة نقلوا ذلك إما عن علماء المسيحية مباشرة كيحي الدمشقي وثابت بن أبي قرة أو أنهم نقلوا عنها بواسطة غيلان الدمشقي الذي نسبوا إليه الصلة بهم في الشام وأن المسيحية كما عرفها أباء الكنيسة الأولون كانت تميل إلى الجبر وإنما نشأت فكرة الاختيار عند المعتزلة حيث تأثرت بالفلسفة اليونانية، ولم يكن اتصال للمسلمين بالمسيحيين إلا بعد استقرار الإسلام في البلاد المفتوحة"[2].

ومن الآيات التي استدلت عليها المعتزلة على حرية الإرادة حسب القاضي عبد الجبار قوله تعالى: «هنالك تبلوا كل نفس ما أسلفت»[3] وقوله تعالى: «كل نفس بما كسبت رهينة»[4] وقوله تعالى: «يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا»[5] ويقصد القاضي عبد الجبار من القول بحرية الإرادة إلى عدة غايات.

---

[1]- العوا عادل، المعتزلة والفكر الحر، المرجع السابق، ص89.

[2]- عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف أراء القاضي عبد الجبار الكلامية مؤسسة الرسالة، لبنان، ص ص 184، 185.

[3]- سورة يونس الآية 30.

[4]- سورة المدثر الآية 38.

[5]- آل عمران الآية 30.

1- التفرقة بين أفعال الإنسان وأفعال الطبيعة لأن هذه الأفعال تسير بموجب قوى طبيعية فعالة يخلقها الله، أو بمقتضى قانون الأسباب والعلل الذي لا يتغير بينما يستطيع الإنسان وحده من دون الكائنات أن يخرج بإرادته على هذا النظام الحتمي.

2- التمييز بين أفعال الإنسان الاختيارية وأفعال الحيوانات الاضطرارية والتفرقة في أفعال الإنسان الفيزيولوجية وبين أفعاله الإرادية الاختيارية التي يرشد إليها العقل والشرع.

3- إن القول بحرية الاختيار مشتق من أصل التوحيد لأنه تعالى غايته الكمال والعدل ولا يكون الكلام في كمال الله وعدله دون تقرير حرية الاختيار"[1]

"لقد أقرت المعتزلة فكرة الحرية الإنسانية لإثبات مسؤولية الإنسان عن أفعاله ويستتبع ذلك من نيله الجزاء الآخري عنها، والمسؤولية عند المعتزلة تعني تحمل الإنسان نتيجة أفعاله واختياراته، وتقوم على حرية الإرادة، وتأتي مسؤولية الإنسان عن أفعاله بحسب حرية اختياره للفعل أو الترك، وأنه كلما اتسعت دائرة اختيار الإنسان عند المعتزلة كلما زاد حجم مسؤوليته عن أفعاله التي اختارها بإرادته الحرة، فمتى لم يكن المرء حرّا في إرادته واختياره وتصرفاته، فلا معنى لجعله مسؤولا عن أعماله وقد فرق القاضي عبد الجبار بين المحسن والمسيء أي مدح المحسن على إحسانه، وذم المسيء على إساءته، فإن دخول فكرة الذم والمدح تتضمن مسؤولية العبد عن أفعاله الحرة الاختيارية، فلا يذم الإنسان ولا يمدح على ما لا يفعله بإرادته إلا وسئل عنه"[2].

"إن الإنسان عند القاضي وسائر المعتزلة يعد مسؤولا عن أفعاله إذ وهبه الله العقل الذي يهديه إلى الصواب والخير، ولا تكتمل مسؤولية الإنسان على أفعاله أخلاقيا إلا إذا كان الإنسان حرّا وله قوة وسلطان على ما يصدره من أفعال، فليس من المعقول أن يسأل الإنسان عن أفعال ليس له قوة على فعلها وهذه المسؤولية ترتكز على العقل والإرادة"[3].

"تعتبر المعتزلة أن أبو الهذيل العلاف هو أول من أسس التكليف على حرية الاختيار، يقول كيف يمكننا تحمل مسؤولية أفعالنا لولا هذه الحرية، يأخذ الإنسان من الله قدرته على الفعل، وقد منحها الله له حيث خلقه، لا أحد يستطيع حرمان الإنسان من حريته في الاختيار من غير الوارد أن ننتزع من الله جزءا من سلطته بما أنه هو الذي منح حرية الاختيار هذه، إن حرية الاختيار تعود للإنسان الذي يحدد ما يفعله عمدا، وهو يفعل بالاختيار لا بالطبع، ولولا ذلك لما كان لحرية الاختيار معنى، كما أنه يمتلك الإدراك ويستطيع الإحساس بالأشياء، والفعل لمصالحه، وحسب أبي هاشم الجبائي فإن حرية الاختيار مشروطة بأربعة شروط ضرورية لممارسة حرية الاختيار:

أ- أن يكون القادر على الترك والمتروك واحد.

ب- أن يكون الوقت الذي يصح وجودهما فيه واحدا.

---

[1]- عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف أراء القاضي عبد الجبار الكلامية، المرجع السابق، ص187.

[2]- إبراهيم تركي، السببية عند القاضي عبد الجبار، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2004، ص 51.

[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ت- أن يحلاّ في محل القدرة عليها فلا يحصل فيهما التعدي من محل القدرة على غير محلها، ولا في أحدهما، إن حرية الاختيار تتلازم مع العلم والإرادة عند المعتزلة، يميّز الإنسان بين الخير والشر وهو يعلم أين توجد مصلحته، وأين يوجد واجبه، لا أحد يستطيع أن يقول أنه مرغم على الاختيار ولكن هذه الحرية يجب أن تنطلق من مبادئ أساسية هي وحدانية الله وعدله كي نعرف ما يعود إلينا وما يعود إلى الله"[1].

أما عن حرية الاختيار في الإيمان فتقول المعتزلة "يقر جميع شيوخ المعتزلة أن الله يفعل لمن يعلم أنه يكفر مثلما يفعل لمن يعلم أنه يؤمن ويتركه حرّا في اختيار عقيدته، ويمنح الله الحرية عينها للمؤمن والكافر، أحسن المؤمن الاختيار لنفسه واستعمل عقله فآمن، ولم يحسن الكافر الاختيار لنفسه لشقاوته، فلم يؤمن ويصير الحال في ذلك كالحال في من أدى حبله إلى غريقين ليشبثا به، فتشبث أحدهما به وتخلص ولم يتشبث به الآخر فعطب، وكالحال فيمن قدم الطعام إلى جائعين قد استولى عليهما الجوع وأشرفا على الهلاك لمكانه فتناول أحدهما الطعام ولم يمت، ولم يتناول الآخر فمات وهلك"[2].

إن كل من الرجلين في المثال أحاطهما الله من نعمته فالمؤمن يختار الإيمان والكافر يختار الكفر والكل يجازى حسب اختياره فالاختيار حسب المعتزلة يكون حتى في الإيمان فمن شاء أن يؤمن يجازيه الله بإيمانه الجنة ومن شاء أن يكفر يجازيه الله العذاب حسب كفره، وكل إنسان حرّ مسؤول مريد لاختياره.

"إنه لا وجه لإثبات كونه مريد لذاته، لأن الصفات الذاتية وجب تعميمها فهي عامة التعلق، وحينئذ وجب تعلق كونه مريد، بالفواحش والقبائح وذلك باطل، ولا وجه لإثبات إرادة قديمة، لأنه يؤدي إلى إثبات إلهين قديمين كما سبق أن الاشتراك في القدم يوجب الاشتراك في الإلهية، ولا وجه حسب المعتزلة لإثبات كون الإرادة حادثة قائمة بذات الباري، ولا لإثبات كونها حادثة قائمة بذات أخرى فتعين أنها لا في محل فالضرورة العقلية ألجأت إلى تعيين هذا القسم من الأقسام ونحن لم نبعد النجعة في ذلك مع إثبات الفلاسفة عقولا مفارقة الأجسام، قائمة بذواتها وهي مبادئ الموجودان ومع إثبات جهم وهشام علوما حادثة لا في محل"[3]، "ومع إثبات الاشعرية تكليما لا في محل، لأن ذلك الكلام الذي في ذات الباري تعالى لم ينتقل إلى سمع موسى عليه السلام، والذي سمعه موسى لم يكن في محل، فهم لم يصرحوا بتكليم كما صرّحنا بتعظيم لا في محل غير أنهم أثبتوا كلاما مسموعا، والصفة الأزلية لم تنتقل، وسمع موسى قد امتلى بالتكليم حتى يقال أنه سمع كحجر السلسلة وقول المعتزلة في الاشاعرة، وأما قولكم: إن حدثت إرادة فبإرادة أخرى تحدث وبتسلسل غير مقبول، أليست إرادتنا لو كانت مرادة بإرادة أخرى أدت إلى التسلسل فلم تستدع الإرادة جنسها"[4].

---

[1]- الشيخ أبو عمران، مسألة الحرية في الفكر الإسلامي(الحل المعتزلي)، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ط1، 2012، ص ص266،268.

[2]- الشيخ أبو عمران، مسألة الحرية في الفكر الإسلامي، الحل المعتزلي، المرجع السابق، ص 275.

[3]- الشمرستاني عبد الكريم، نهاية الأقدام في علم الكلام، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2009، ص 236.

[4]- المرجع نفسه، ص 237.

"لقد أدرجت المعتزلة مسألة الإرادة وحرية الاختيار تحت أصل العدل الإلهي مبحث التكليف لذلك كان لمعنى القول بالحرية والاختيار عند المعتزلة أبعاد ميتافيزيقية، وأبعاد نفسية، وأبعاد سياسية واجتماعية، فمن الناحية الإلهية تعتبر حرية الاختيار أساس التكليف، فلو لم يكن الإنسان حرّا مختار لما صح تكليفه فالله لا يكلف العبد ما لا طاقة له عليه وإلا بطل معنى التكليف ولما كان القصد من التكليف هو تعريض المكلف إلى الثواب، وجب أن يكون هذا الأخير قادر على القيام بما كلف أو تركه فعدل الله يستوجب أن يكون الإنسان حرّا مختارا في أن يفعل أو أن لا يفعل حتى تصبح المسؤولية، وأما من الناحية النفسية، فلا بد للإنسان أن يشعر من تلقاء نفسه اقتداره على الفعل من سند موضوعي لهذه القدرة، وحرية الاختيار هي التي تحقق ذلك السند بحيث يشير الواحد منا أن باستطاعته إذا عرض له طريقان اختيار أحدهما دون أن يكون مضطرا لذلك، كما أنه يستطيع اختيار خلاف ما أجلىء إليه أصلا إذا علم فيه الثواب العظيم هذه الناحية النفسية تشتمل على الفعل والإرادة، فالعقل هو العلم المولد للنظر والتفكير والرؤية والذي يقع فيه أساس الاختيار أما الإرادة هي الصفة المميزة للإنسان يقصد بها إلى الفعل بحرية تامة، كل ذلك يجب أن تتبعه القدرة التي لا تحقق إلا ما أراد وقوعه"[1].

وتضيف المعتزلة في مسألة حرية الاختيار والإرادة أن "السلوك الاختياري هو انتقاء الوسائل للوصول إلى غاية ما، والتقدير الأخلاقي ينطبق على نوع الأهداف التي تنتخب، وعن الطريقة التي تتحقق بها هذه الأهداف، فقولنا صواب وخطأ يتعلقان بالأفعال والوسائل، وقولنا خير وشر يتعلقان بالغايات والأهداف، فالخير هو اختيار الفعل الحسن، وهذا ما يقودنا إلى التمييز بين الحكم على الفعل وحكم الفعل، فحكم الفعل من حيث هو قدر (قبح أو حسن) إنما يلزم عن هذا الفعل لأنه ذاتي فيه، وهو مأخوذ باعتبار الوجه الذي يقع عليه، وهذا ما يتعلق بمعنى القبح والحسن في الأفعال فيصبح الحسن وصفا ذاتيا للعقل الحسن، والقبح وصفا ذاتيا للفعل القبيح"[2].

نفهم من خلال ما سبق أن المعتزلة في حكمها على الأفعال كانت تحكم من خلال قدرة الإنسان على الفعل وصحة اختياره وتقدير فالفعل الخير ناتج عن صحة الاختيار، والشر أي الحكم على الفعل أنه شر ناتج عن سوء الاختيار وكل هذا ناتج عن الاستطاعة والإرادة الحرة للإنسان.

تقول المعتزلة "أنه لا وجه لإنكار الإرادة كما قال الكعبي لأنه يوجب أن تكون الأفعال عبر اختيارية شبيهة بالأفعال الطبيعية عند أهل الطبائع"[3].

إن الإرادة حسب المعتزلة خاصة الإنسان حادثة فيه ولا مجال لوجود إرادتين والقول يقدم الإرادة يعني وجود إلهين قديمين والشرك في حقه تعالى محال وهذا ما يقره العقل عكس ما قالت به الاشعرية في نسبها إلى الله كل الأفعال والإرادات، فالإرادة حسب

[1]– دغيم سميح، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، دار الفكر اللبناني بيروت، ط1، 1992، ص ص 75-76.

[2]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

المعتزلة خاصة الإنسان وحده لأنه لو كانت إرادتنا تحدث بأمر من إرادة أخرى حسب ما تقول به الأشعرية فهذا يلغي حرية الاختيار.

"إن المعتزلة من القائلين بالاختيار وهم لا يرضون بالجبر الصريح، ولا بالجبر المستتر وراء عبارات توهم الاختيار وهي في حقيقتها بعيدة عن الاختيار، وقد رأى المعتزلة أن القول باختيار إنسان أمر بحججه العقلية، كما رأوا أن القول بالجبر يتنافى مع تكليف الإنسان ويحثه الرسل والثواب والعقاب، إن الإنسان حسب المعتزلة هو الموجد لأفعاله الاختيارية بقدرته وإرادته وعلى هذا هو فاعل ومحدث لأفعاله ومكتسب لها على الحقيقة لأن قدرته مؤثرة في هذه الأفعال"[1].

ويقول القاضي عبد الجبار في كتابه المغني "لقد اتفق أهل العدل والتوحيد على أن أفعال العباد من تصرفهم وقياسهم وتعودهم، حادث من جهتهم، وأن الله عزّ وجّل، أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، وأن من قال أن الله سبحانه وتعالى خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه"[2] أما البغدادي "ينتقد الكعبي الذي يقرر أن المعتزلة اتفقوا على أن العباد يفعلون أفعالهم بالقدرة التي خلقها الله سبحانه وتعالى فيهم وذلك لأن من المعتزلة من يزعم أن القدرة فعل الجسم القادر بها، وليست فعل الله تعالى، كما أن الأصم ينفي وجود القدرة لأنه ينفي الأعراض كلها"[3].

لكن هل يسمى الإنسان خالقا لأفعاله؟ لقد اتفق المعتزلة على أن الإنسان خالق لأفعاله حرّ مختار "يقول الشهرستاني واتفقوا على أن العبد قادر خالق لأفعاله، خيرها وشرها، مستحق على ما يفعله ثوابا وعقابا في الدار الآخرة"[4].

وكذلك فعل الأسفراييني في كتابه التبصير "ومما اتفقوا عليه قولهم أن أفعال العباد مخلوقة لهم، وأن كل واحد منهم خالق فعله"[5].

ولكن النسفي صاحب تبصرة الأدلة يقول "كان أولئك المعتزلة يتحرجون من إطلاق لفظة التخليق، وتسمية العبد خالقا، وكانوا يطابقون جميع المسلمين في قولهم لا خالق إلا الله، وإن كانوا يثبتون معنى الخلق للعبد، وكانوا يطلقون لفظة الإيجاد والإحداث ويسمون العبد موجدا محدثا إلى زمن أبي علي الجبائي فلما رأى معنى الخلق ثابتا، أطلق لفظة الخالق وسمي العبد خالقا ولم يبال مخالفة إجماع الأمة"[6].

---

[1]– الشيبي زين العابدين، الجبر والاختيار في الفكر الإسلامي، رسالة مقدمة إلى قسم الدراسات العليا الشرعية لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة، إشراف عبيد عبد العزيز عبد الله، جامعة الملك عبد العزيز، 1981، ص108.

[2]– القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، الإرادة، المصدر السابق، ص 287.

[3]– البغدادي، الفرق بين الفرق، المرجع السابق، ص 115.

[4]– الشمرستاني، الملل والنحل، ج1، المرجع السابق، ص 78.

[5]–الأسفراييني، التبصير في الدين، المرجع السابق، ص 38.

[6]– النسفي، تبصرة الأدلة، المرجع السابق، ص 245.

"ترى المعتزلة أن الله تعالى ليس خالقا لأفعال العباد، ولا فاعلا لها وإنما خلق لهم القدرة التي بها يفعلون ويحدثون هذه الأفعال ويصرح القاضي أن الفائدة من وصف الله تعالى بأنه أقدرنا على هذا الشيء، هي أنه أوجد فينا القدرة التي من شأنها أن تكون خاصة بالمقدور وحده"[1].

"وأما بالنسبة للإرادة فهم يرون أن الله قد أراد من عباده الإيمان والأعمال الصالحة، ولم يرد منهم الكفر والمعاصي، وذلك بناء على جعلهم الإرادة لازمة للأمر، فلا يأمر الأمر إلا بما يريده، وما ينهى عنه فهو يكرهه ولا يريده"[2].

من خلال ما سبق نفهم أن المعتزلة تقر أن العبد موجد لأفعاله باختياره ومقدرته الحرة، فهو مختار بإرادته، خالق لأفعاله والله تعالى حسب المعتزلة غير خالق لهذه الأفعال وأراد للعبد الحسن من الأفعال ونهاه عن القبيح، والإنسان هو من يقرر أن يفعل أحسن أو القبيح من الأفعال حسب إرادته الحرة وحسب قصده ودواعيه فإذا أراد الحركة تحرك وإذا أراد السكون سكن.

[1]- الشيبي زين العابدين، الجبر والاختيار في الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص 111.

[2]- المرجع نفسه، ص 112.

المبحث الثاني: العقل والنقل

إن النزعة العقلية في تفكير المعتزلة روح تسري في جميع ما يكتبه شيوخهم وهي سمة ظاهرة تغلب على أرائهم الدينية والنبوية فقد استخدموا المنهج العقلي في ثنايا شرحهم للمشكلات الكلامية المختلفة.

تقول المعتزلة "أنك تعلم بعقلك قبح الظلم، فإذا عرفت في شيء بعينه أنه ظلم كفاك هذا في علمك بقبحه، وهنا تجعل المعتزلة مسألة إدراك الحسن والقبيح عن طريق العقل، الذي بفضله تستطيع إدراك صفة القبح الثابتة في الظلم ببديهية بسيطة واضحة، ويثبت الجبائي معنى جديد للبلوغ الموجب للتكليف فهو تكامل العقل والعقل هو العلم، فكأن البلوغ تكامل العلم الذي ينقسم إلى علم الاضطرار والمشاهدة الحسية، والنظر أو التفكير، وليس معنى هذا أنه لا بد من نوع من العلم ليكون مكلفا وهو الاضطرار إلى معرفة الحسن والقبيح"[1].

ترى المعتزلة أن العقل البشري كفيل بإدراك الحسن والقبيح من الفعل عن طريق المعرفة والإدراك فلولا العقل لما وجد التكليف، ولما ثبت الثواب والعقاب عن الأفعال المسندة للإنسان الحرّ القادر.

"كما قدموا أدلة وبراهين فإنهم يقدمون أدلة عقلية صرفة في مسائل دقيقة مثل إثبات الله موجودا، وإثبات حدوث الأشياء والأفعال، وأنه المحدث وأن الأعراض غير قديمة، فإذا أرادوا إثبات الله موجودا مثلا قالوا: الوجود صفة معقولة، ولا يحد الموجود بلفظ أوضح منه، والعلم بهذه الصفة عن طريق الجملة ضروري، وإنما يحتاج للمعرفة بها عن طريق التفصيل ثم يبني بعد ذلك على هذا المنطق أي التسليم بمعرفة الله ضرورة، فلو قلنا مثلا لإنسان: أنت موجود، وأنكر وجوده لكان مخبولا فلا يناقش، فلو اعترف بوجوده، وطلبنا تحديده بغير أنه موجود لما استطعنا، فللمعتزلة بديهيات وأوليات لا يمكن الجدل فيها، لأنها من ضروريات إدراك العقول، ولقد سبق المعتزلة الفيلسوف الفرنسي روني ديكارت بزمن طويل في القول بأن العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس في العالم، فقد كانوا يعتقدون أن كل فرد من بين البشر له نصيب مساو لغيره من العقل ماعدا المجانين وإضرابهم، فهؤلاء خلقوا للسخرة والعبرة والموعظة"[2].

لقد استخدمت المعتزلة المنهج العقلي في إثبات وجود الله وأنه محدث ومعرفة الله علم عقلي بالضرورة، إضافة إلى استخدام المعتزلة إلى جملة من الأدلة العقلية والبديهيات لإدراك العقول ولكن هذه العقول تختلف باختلاف البشر.

"إن المعتزلة نادوا بالعقل وبالاختيار الإنساني، وبآراء تدعو إلى أن يختار كل إنسان ما يحلو له فعله وفق إدراكه العقلي فهو يعلم أنه محاسب بعد ذلك على ما يفعل، وكذا ما يطيب له اعتقاده، إن المعتزلة قد آمنت بالعقل كوسيلة أولى للمعرفة والتمسك به رغم ما عليهم ذلك من بلاء، ومن حيث الإيمان بالنقد، وبالنقد الذاتي فيما بينهم"[3].

---

[1]- خشيم علي فهمي، النزعة العقلية في تفكير المعتزلة، منشورات دار مكتبة الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، طرابلس، ط 1978، ص 105.

[2]- المرجع نفسه، ص ص 103-105.

[3]- المرجع نفسه، ص 106.

"يقول الشهرستاني عند حديثه عن أبي علي الجبائي وابن أبي هاشم واتفقا على أن المعرفة، وشكر المنعم، ومعرفة الحسن والقبيح واجبات عقلية، وأثبتا شريعة عقلية، وردا الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام ومؤقتات الطاعات التي لا يتطرق إليها عقل ولا يهتدي إليها فكر، والإيمان عندهما اسم مدح وهو عبارة عن خصال الخير التي إذا اجتمعت في شخص سمي مؤمنا"[1].

"لقد تدرجت النزعة العقلية لدى المعتزلة وتطورت حتى أصبحوا لا يرون محيصا من احتضانها تماما والمناداة بسيرة العقل حق في أخص الخصائص الدينية وهو الإيمان فيتحول عندهم إلى اسم مدح نتيجة فعل الخير بلا قيد ولا شرط"[2].

"لقد تطورت النزعة العقلية عند المعتزلة مما أدى إلى حتمية ظهور الشريعة العقلية الاعتزالية"[3]

يقول المستشرف دي بور "أن المعتزلة نظروا إلى الأديان الثلاثة السماوية يقارنون بعضهم ببعض يل يقارنون هذه الأديان بالتعاليم الدينية عند الفرس والهنود، وبالآراء الفلسفية أيضا، فتوصلوا بذلك إلى شريعة فطرية عقلية توفق بين الآراء المتخالفة، وهذه الشريعة تقوم على أن في الإنسان علما فطريا يؤدي بالضرورة إلى معرفة إله واحد، خالق حكيم، وهب الإنسان عقلا به يعرفه، وبه يميّز بين الخير والشر، ويقابل هذه الديانة الطبيعية أو العقلية المعارف التي ينزل بها الوحي، وهي مستفادة من مصدر خارج عن فطرة الإنسان"[4].

إن دي بور من خلال تحليله للنزعة العقلية عند المعتزلة يرى أنها قد تبنت هذا المنهج لتوحيد الديانات المتقاربة والمختلفة لإنشاء تيار عقلي أساسه الثقة المطلقة بقدرة العقل وسلطانه، وفي القول بالعقل يقول القاضي عبد الجبار "إن القول بالنفس والعقل والعلة إشارة إلى ما لا يعقل، لأن العقل في الشاهد يدل على فاعل مختار، حتى صار كالحقيقة فيه، فلا يتغير شاهدا وغائبا لو أنهم أرادوا بذلك العقل المختار، فلا مشاحنة بيننا وبينهم إلا في العبارة والمرجع فيها إلى أرباب اللسان وأهل اللغة، ومعلوم أنهم لا يسمون الفاعل نفسا ولا عقلا ولا علة"[5].

"لقد أثارت المعتزلة قضية اللطف الإلهي والتنظير لفكر الحرية والاختيار، وبرهنت عليها برهنة عقلية تمثلت في نفي الحتمية وتوثيق الإطار الفقهي النظري العقلي للحرية واستخدمت المعتزلة مصطلح اللطف الإلهي بأنه كل ما يوصل الإنسان إلى الطاعة ويبعده عن المعصية، لأن الله لا يريد إلا النفع والسعادة لعباده وهذا النفع يدركه الإنسان بواسطة ملكة العقل، فبعث الأنبياء للناس هي رشاد لهم، وهدى نحو طريق الحق مجنبا إياهم الشر الذي يؤدي إلى فرقتهم وشتاتهم، هذه النظرية التي قدمت المعتزلة من خلالها مفاتيح اللطف الإلهي عن طريق تحديد مفهومها الديني و الدنيوي والإنساني التي هي في مقدمة مباحث أصحاب العقل والحرية"[6]

"لقد أسس القاضي عبد الجبار نظرية تفسيرية عقلية كممثل لمعتزلة البصرة بواسطة البعد النظري لنظريتة لفكرة الصلاح وبذات

---

[1]- الشهرستاني عبد الكريم، الملل والنحل ج1، المصدر السابق، ص 120.

[2]- خشيم علي فهمي، النزعة العقلية في تفكير المعتزلة، المرجع السابق، ص ص 87، 88.

[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4]- دي بور نقله أبوريدا محمد، تاريخ الفلسفة في الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ط5، ص 105.

[5]- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، المصدر السابق، ص 121.

[6]- الراوي عبد الستار عز الدين، فلسفة العقل، رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط2، 1972، ص 71.

الاتجاه العقلاني رتب دلالته، فالصلاح وجد في رأيه نحو النفع ودفع الضرر، وعليه فلا يجب الفعل على الله لأنه صلاح أو أصلح لأنه تعالى لا يفعل مع عباده إلا ما ينفعهم لأن أفعاله كلها حسنة"[1].

"ذهبت المعتزلة إلى أن العقل وحده يمكنه الحسن والقبح في الأشياء كلها بمحض إرادته واختياره الحرّ، وذلك لما فيه من صفات تدل على أنها حسنة أو قبيحة، فالصدق حسن والكذب قبيح والعقل يدرك ذلك وحده حتى قبل ورود الشرع، فالشرع إنما يأتي ليقرر ما يراه العقل، وليس ليثبته، وقد بنوا على ذلك أمرين:

أ- أن التوحيد وكذلك الأفعال الخمسة والأفعال القبيحة يمكن إدراكهما بالعقل قبل إرسال الرسل، ومن ثم فإن الإنسان مثاب على ما يفعله من حسنات ومعاقب على ما يقترفه من سيئات حتى دون إرسال الرسل وإنزال الكتب.

ب- أن العقل هو الحكم النهائي في إدراك حسن الأفعال وقبحها ومن ثم فهو الحكم في قبول ما ورد من أحاديث تحسن بعض الأشياء وتقبح بعضها، وبمعنى آخر تأمر ببعضها لما فيه من قبح ومفسدة فإن أداهم العقل على عدم صحة ومعقولية أن يغسل النائم بعد الاستيقاظ قبل وضعها في الإناء فهو القول الحق، وإن أتى الحديث الصحيح بذلك: قالوا هو حديث يبطله العقل والنظر"[2].

إن حكم العقل حسب المعتزلة ليس فيه مجال للخطأ، أما الأخبار والأحاديث فهي متوقفة على صحة نقلها لعدم اعتماد العقل فيصعب معرفة الصحيح من الخطأ.

"لقد قامت المعتزلة من خلال منهجها العقلي على مخاطبة العقل النظري، وتمكينه من مدافعة الشكوك والشبهات التي تعمل على توهين العقيدة الدينية باسم العلم الوضعي، ونحن نجد مدى هذا الاتجاه التنويري في الفكر الإصلاحي الحديث في العديد من المحاولات التي وجد فيها المجددون أنفسهم بمختلف مناهجهم وجها لوجه أمام ضرورة تحديد الفكر الديني واسترجاع العقيدة الإسلامية، فمنهم من قام على أساس تجديد علم الكلام المعتزلي وذلك بتوسيع أسس الاستدلال العقلي فيه بما يفيد من معطيات الفكر والعلوم الحديثة، ومنها محاولات قامت على استثمار نتائج العلم الحديث في خدمة العقيدة الدينية لتحقيق هدفين: الهدف الأول يسعى إلى الجمع بين الدين والعلم في تركيب واحد وهدف ثان يسعى إلى جعل العقيدة الإسلامية قادرة على استيعاب حقائق العلم الحديث وهذا ما جاءت به المعتزلة عن طريق مخاطبة العقل أولا وأخيرا وجعل النقل مجرد مؤيد مستحض للحقائق الكونية وهذا مضمون التحديد في صورته الاعتزالية الجديدة"[3] وفي هذا الصدد "نجد الاعتزالية الجديدة تتجه صوب معاينة المرجعية الاعتزالية الناظمة لعقلانيتها في معارك الحاضر الإسلامي، وعلى مختلف الواجهات وذلك لاعتقادنا أن القيمة النظرية لتلك النصوص المؤسسة نصوص جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، مرورا بجمال الدين القاسمي والشيخ حسين الجسر، توضح كيفيات

[1]- الراوي عبد الستار عز الدين، فلسفة العقل، المرجع السابق، ص 69.

[2]- محمد العبده وطارق عبد الحليم، دراسات في الفرق، المعتزلة بين القديم والحديث، مرجع سابق، ص 76.

[3]- مصطفى حنفي، من الاعتزال إلى الاعتزالية الجديدة، مؤمنون بلا حدود، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2005، ص ص 23، 24.

استعادتهما لعقيدة التوحيد في إعادة بناء القول الديني، وهو يتجلى في نمط كتابة الرسائل الكلامية ونظامها العقلاني الموصول بالروح الفلسفية الاعتزالية في الدفاع عن العقيدة الإسلامية في مواجهة الخصوم، وبأنماط الاستدلال والحجاج العقلي، أما العدل وهو الأصل الثاني عند المعتزلة، فقد تنزل في نطاق رسالة الشيخ في منزلة الكلام في الأفعال الإلهية من ثواب وعقاب للتدليل على العدل الإلهي وحكمته في تدبير شؤون الكون والخلق والاستدلال العقلي الذي يقدمه هنا محمد عبده أن الظلم نقص وهذا ما لا يجوز على موجود الكمال والقرآن يؤكد عدالة الله تأكيدا جازما وينفي عنه الظلم والشر نفيا قاطعا. أما الجبر والاختيار، فنجده يرتبط عند الشيخ محمد عبده بإنسانية الإنسان وقد نحا فيه هذا المصلح المتكلم والفقيه منحى عقلانيا كلاميا تبدو فيه بوضوح معالم التأثير الاعتزالي فما يميز الإنسان في نظره عن الحيوان هو القدرة على اختيار أفعاله بعمله وتفكيره، فالإنسان مخيّر يستطيع القيام بعمل ما بعد التفكير فيه وتقريره بمحض إرادته الفردية الحرة"[1] مركزا الشيخ على الاستدلال العقلي الذي هو الطريق الوحيد لاختيار الفعل الحسن.

"ولعل السبب في ولوع المعتزلة بالمنهج العقلي الفلسفي هو كثرة الأديان والمذاهب في البلاد الإسلامية المفتوحة من يهودية، ومسيحية، ومجوسية وزرادشتية إلى غير ذلك من الطوائف التي لا تؤمن بالنقل المتمثل في الكتاب والسنة مما كان له الأثر في إثارة بعض المسائل البدعية كاقتباسهم من الفلاسفة حيث يقول أبو الهذيل العلاف من أوائل رواد المعتزلة أن مقدورات الله عزّ وجّل تفنى حتى لا يكون بعد فناء مقدوراته قادرا على شيء، ثم يزعم أن الله عالم بلا علم، وعلمه هو ذاته، وقادر بلا قدرة، قدرته هو ذاته"[2] ويقرر شيخ المعتزلة في كتابه شرح الأصول الخمسة "أن العقل هو الأصل، والنقل هو الفرع التابع له، ولا يمكن حسب زعمه أن يستدل بالأدلة النقلية في معظم مسائل الاعتقاد ويعلل ذلك بقوله ولو استدللنا بشيء منها على الله لكنا مستدلين بفرع الشيء على أصله وذلك لا يجوز، وإذا ورد في القرآن آيات تقتضي بظاهر ما التشبيه، وجب تأويلها لأن الألفاظ معرضة للاحتمال ودليل العقل بعيد عن الاحتمال"[3] ويقول القاضي وهو يتحدث عن الأحاديث النبوية الشريفة وأقسامها من حيث القبول والرد "وإماما لا يعلم كونه صدقا ولا كذبا فهو أخبار الآحاد وما هذا سبيله يجوز العمل به إذا ورد بشرائطه فأما ما قبوله فيما طريقه الاعتقادات، فلا إلا إذا كان موافقا لحجج العقول واعتقد بموجبه لا لمكانه، بل للحجة العقلية، فإن لم يكن موافقا لها، فإن الواجب أن يرد، وأن يحكم أن النبي لم يقله وإن قاله فقد قاله على طريق الحكاية عن غيره، هذا إذا لم يحتمل التأويل إلا بتعسف، فأما إذا احتمله فالواجب أن يتأول"[4].

"إن التيار العقلي لدى المعتزلة ظهر ويظهر في جوّ يهيمن عليه الإيمان بالوحي الذي لا يقبل التشكيك مما جعل من الصعب اختراق هذا الإيمان في محاولة عقلنة الفكر الإسلامي أن المتأمل في أصحاب التيار العقلي يجد أنهم قد حكموا العقل أكثر من

---

[1]- مصطفى حنفي، من الاعتزال إلى الاعتزالية الجديدة، المرجع السابق، ص ص 25، 26.

[2]- العتيبي بن سهيل، التيار العقلي لدى المعتزلة وأثره في حياة المسلمين المعاصرة، شبكة الألوكة www.alukah.net ، ص11.

[3]- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، المصدر السابق، ص 88.

[4]- المصدر نفسه، ص ص 768، 769.

تحكيمهم للشرع بل جعلوا الأدلة العقلية مقدمة على الأدلة الشرعية، فكذبوا كل ما لا يتوافق مع عقولهم من أمور الشرع، وما لا يستطعون تكذيبه فإنهم يتسلطون عليه بالتحريف والتأويل ويقول الشيخ محمد عبده رحمه الله اتفق أهل الملة الإسلامية إلا قليلا ممن لا ينظر إليه على أنه إذا تعارض العقل والنقل، أخذ بما دل عليه العقل"[1].

تبنت المعتزلة فكرة الحسن والقبح العقليين "إن القول بأن العقل قادر على درك حسن الأفعال يفسر على وجوده، فلا بد من ذكرها وتعيين ما هو محط البحث بين المثبتين والمفكرين.

1- التحسين والتقبيح الذاتيان إذا كان العقل الصادر عن الفاعل المختار سواء كان واجبا، وممكنا على نحو إذا نظر إليه العقل وتجرد من كل شيء، يحكم بحسنه ولزوم فعله أو بقبحه ولزوم تركه وإلا فالعقل في قضائه هذا بالحسن أو القبح لا ينظر إلى نفس الموضوع، دون ما يترتب عليه من المصالح والمفاسد العامة، أو كونه موافقا لغرض الفاعل أو الإنسان الحاكم أو غير ذلك ومثال ذلك الإحسان والظلم فيستقل العقل بحسن الأول وقبح الثاني من دون النظر إلى مصالح الفعل أو مفاسده، فالحسن والقبح داخلان في ذات الفعل لا ينفكان عنه.

2- التحسين والتقبيح في إطار المصالح والمفاسد: تؤكد هذه النظرية على القول بالحسن والقبح العقليين، ولكن بالنظر إلى المصالح والمفاسد المترتبة على الفعل"[2] ومن نتائج الحسن والقبح العقليين "وجوب المعرفة عقلا فلقد اتفق المتكلمون على لزوم معرفة المنعم، ولكن اختلفوا في وجه لزومه، دفع العقاب المحتمل بالمعرفة"[3].

"لزوم شكر المنعم لا شك أن حياة الإنسان رهن النعم التي يعيش فيها وليس مصدر النعم هو نفسه، وأن معرفة الله واجبة عقلا حسب المعتزلة، وأن العقل يدفع الإنسان إلى شكر من أحسن إليه ولا يصح الشكر إلا بمعرفته فينتج عنه معرفته عقلا، التحسين والتقبيح العقليين، فلولا استقلال العقل بحسن العدل، وقبح الظلم، لما صّح وصفه سبحانه بالعدل أو تنزيهه عن الظلم ونظير ذلك وصفه حكيما لا يعبث، لأن العبث قبيح عقلا، ومن عزل العقل عن درك التحسين والتقبيح العقليين لما تسنى له إثبات هاذين الوصفين له"[4].

"يذهب المعتزلة إلى أن العلم بالقبح والحسن من المعارف الضرورية التي يدركها العقل، بل هي مركوزة فيه، وإذا كانت معرفة الحسن والقبح معرفة ضرورية، وإذا كان الله عدّلها في تكاليفه الشرعية، فالعقل يدرك أن الله لا يفعل القبيح وواجب عليه فعل الحسن. وكما هو شأن المعتزلة عندما يقررون رأيا يحرصون على تحديد المفاهيم ففرقوا بين الظلم والضرر فقد يلحق الضرر بإنسان من غير ظلمه، ثم بحثوا في العلاقة بين الألم والضرر والقبيح، كتكليف إنسان بعمل شاق قد يلحقه ضرر من غير ظلمه إذا قدر الأجر المناسب، وقد يجري الطبيب عملية جراحية فيلحق المرضى الألم لكن من غير ظلم"[5].

---

[1]- العتيبي بن سهيل، التيار العقلي لدى المعتزلة وأثره في حياة المسلمين، المرجع السابق، ص ص 14، 18.

[2]- جعفر سبحاني، التحسين والتقبيح العقليان ومكانتهما في العقيدة والشريعة، مؤسسة الإمام الصادق، أصفهان ص 12.

[3]- المرجع نفسه، ص 13.

[4]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[5]- الفيومي محمد إبراهيم، المعتزلة تكوين العقل العربي، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 2002، ص 170.

"لقد سادت نظرية التحسين والتقبيح العقليين، وكان لها أثر على الفقهاء في التوسع في قواعد أصول الفقه العقلية لتوضيح الغاية الدينية، واستخراج العلل للأحكام المعللة حتى فرز الأحكام وتصنيفها بين الحكم الذاتي والحكم المعلل الخاضع للقياس إنما هو في حقيقة الأمر وراءه نظرية التحسين والتقبيح العقليين وكان من أوضح القواعد الأصولية تأثيرا القول بالاستحسان والمصالح المرسلة"[1].

"إن الاستحسان العقلي الذي أخذ به الأحناف وهم أصحاب الرأي وهو أن تتخذ العقل آلة لمعرفة الحسن من القبيح من الأفعال أو معيارا نقيس به الخير والشر أو مقياسا نميّز به بين الموجود والمعدوم، فالاستحسان العقلي مبدأ فلسفي ينطبق على تطبيقين تطبيق في ميدان الأخلاق، وتطبيق في ميدان ما وراء الطبيعة، وحكمنا على الاستحسان في الأخلاق بالعقل قد يكون غير حكمنا عليه فيما وراء الطبيعة لذلك وجب التمييز بين التطبيقين، فمفهوم الاستحسان العقلي يطلق على مسميين اثنين لا على مسمى واحد"[2]

"يستند القاضي عبد الجبار إلى مسلمة المواءمة هذه لاستقرار ما يرى من الأفضل اختصاص الحكمة الإلهية به، منطلقا في استقرائه من الواجبات المعروفة بالعقل الإنساني"[3] فكأنه يقول "إذا كان العقل البشري المحدود يحكم بوجوب الواجب وحسن الحسن فبأن تحكم به الحكمة الإلهية أولى لذلك وجب أن تضاف إليها الكمالات التي تستتبع تمكن العقل من التجاوب مع الخطة الحكيمة أو التدبير الإلهي"[4].

"هكذا تتبرر المسلمة باتساق النسق القائم عليها ولا تتبرر بما يسبقها، اللهم إلا إذا استثنينا وجود الله، فالقاضي ليس فيلسوفا ينطلق من اللاإرادية إلى الإيمان بل هو مؤمن يعمد إلى إثبات وجود الخالق قياما بواجب التكليف العقلي، لا يعتبر القاضي عبد الجبار في كتابه المغني أن ثمة تناقضا بين قدرة العقل وقدرة الله بمعنى كون الأولى تحد من الثانية أو بمعنى الثانية منافاة للأولى فالعقل السليم تدبر الأدلة على الوجه الصحيح ساقته إلى قبول السمع لأنه يصدر عن عقل حكيم لا يريد ما يقبح في عقلنا وهو المركب له على صورته الحالية ولا يفعله ولا يأمر به، لذلك نرى أن دليل العقل إذا منع من الشيء، فالواجب في السمع إذا ورد ظاهره بما يقتضيه العقل والسمع عند القاضي عبد الجبار.

يعني القاضي عبد الجبار بالسمع هو الكتاب والسنة، والكتاب هو القرآن الذي مال المعتزلة إجمالا إلى الاعتماد على تأويلهم له، أكثر من اعتمادهم السنة التي احتوت في نظرهم على الكثير من الأحاديث الموضوعة، لذلك كان لا بد من إخضاع الخبر المروي للنقد إلى أن تثبت صحة إسناده إلى الرسول بنفسه، ويجوّز القاضي العمل بموجب أخبار الآحاد بين أنه يمنع من اعتبارها علما

[1]- الفيومي محمد إبراهيم، المعتزلة تكوين العقل العربي، المرجع السابق، ص 171.

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- المرجع نفسه، ص 170.

[4]- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد المصدر السابق، ص ص 59، 208.

كما هي الحال بالخبر المتواتر فلا يحسن أن يقال: قال رسول الله، بل الواجب أن يقال روي عن رسول الله، والأرجح أن القاضي عبد الجبار كان يشترط إلى جانب صحة الإسناد ملائمة الخبر لمعايير المعقولية على غرار معاصره البغدادي"[1]

"إن العلاقة بين العقل والنقل عند القاضي عبد الجبار، تختلف عن مقيلتها عند الفلاسفة. فهي ليست توفيقا بين طريقين يؤديان إلى الغاية نفسها بقدر ما هي تبين دور العقل في عملية الخلاص الذي لا يتم إلا بطريقة واحدة هي طريقة السمع. العقل كقدرة معيارية مبدأ سليم ينتظم أفعال الله فيسمى حكمة، كما ينتظم أفعال الإنسان والعقل الإنساني مخلوق بطريقة تقتضيها الحكمة، وهذا ما يفسر الموائمة بين ضرورات الحكمة وممارسات العقل غير المعاق بالعوائق التي تسبب الخطأ"[2].

"ذلك الشيء أن نتأوله لأن الناصب لأدلة السمع هو الذي نصب أدلة العقل فلا يجوز فيها التناقض"[3].

يرى القاضي عبد الجبار في دراسته للعلاقة بين العقل والنقل أنها لا تمثل تناقض بينهما ولا توفيقا بينهما بل هي تبين دور العقل الحكيم في إدراك الحسن والقبيح من الأفعال ليصّح التكليف العقلي. كما يضيف القاضي أنه لا وجود لأي تناقض بين قدرة الخالق، وقدرة العقل.

"لقد كان العقل المسلمة الأولى في فكر الاعتزال لا معنى للعقل إذا لم يكن حرّا، فحررّه المعتزلة وأجازوا له البحث في الشؤون الإنسانية والقضايا الإلهية الغيبية، وترجع حرية العقل عند المعتزلة في نهاية الأمر إلى كون العقل مدركا لعين الوجود وجوهره لا لعرضه ومظهره كما أن العقل مدرك لحسن الذاتي في الأفعال والأشياء معا. لقد أقرت المعتزلة أن العقل يسير وفق قوانين محددة وعلى الإنسان أن يدرك هذه القوانين العقلية ليدرك حريته. فإرادة الإنسان الحرة يقودها العقل المستنير. وبالتالي ليس هناك صلة للإرادة الإلهية بالفعل الإنساني خيرا أو شرا"[4].

"بناء على النظرية الاعتزالية في الحرية ينم عن تماسك منطقي يستتبع في أدلة النظرية كلها ويربط بين أجزائها ربطا عقليا محكما في مقدماتها ونتائجها، فمن وجود واضح مبسط، يترجم عن ماهيته بالحسن والقبيح إلى عقل قادر على التقاط هذه المعاني وهي حرية للفكر ورؤية مستيقظة للفعل الإنساني"[5]، "وإزاء هذه التحليلات العقلية كان الخلاف مع الفكر الحتمي اللاهوتي الذي تبناه الجبريون، الذي يباشر المعتزلة براهينهم لإسقاط مقولاته في الحتمية الميتافيزيقية على نحو منهجي محدد، فالإنسان يشعر مع نفسه بالتفرقة بين الحركة الاضطرارية والحركة الاختيارية، كالفرق بين من يحرك يده ومن يرتعش، وكالمقارنة بين الصاعد إلى جبل، والساقط منه فالحركة الاختيارية اقتدار واع للإنسان خلافا للحركة الاضطرارية، ومن وجه آخر إذا لم يكن الإنسان محدثا لأفعاله بطل التكليف وانتفت ضرورة الشريعة، أي أن بناء النظرية الاعتزالية للحرية يتم عن تماسك منطقي يتبع في لا أدلة النظرية كلها، ويربط

---

[1]- زينة حسني، العقل عند المعتزلة تصور العقل عند القاضي عبد الجبار، دار الأفاق الجذيدة، بيروت، ط1، 1978، ص 121.

[2]- المرجع نفسه، ص 122.

[3]- المرجع نفسه، ص 124.

[4]- الراوي عبد الستار، ثورة العقل، مدرسة بغداد الاعتزالية دراسة فلسفية، دار الخلود للتراث، القاهرة، ط1، 2006، ص 09.

[5]- المرجع نفسه، ص 10.

بين أجزائها ربطا عقليا محكما في مقدماتها ونتائجها ضمن وجود واضح مبسوط يترجم عن ماهيته بالحسن والقبح إلى عقل قادر على التقاط هذه المعاني وهي حرية للفكر ورؤية مستيقظة للفعل الإنساني"[1].

"كان المعتزلة دعاة عقيدة وقادة الحرية في الرأي ومن أعظم المصلحين الدينيين الذين ظهروا في القرن الثاني للهجرة، قالوا بسلطان العقل وآمنوا به، فأطلقوا العنان له وجعلوه حكما في كل شيء، وبحثوا على ضوئه في جميع الموضوعات دينية كانت أم علمية، فالعقل عندهم هو المرجع والأساس فإذا تحاكموا فإلى العقل، وإذا حاجوا فبحكم العقل يقررون ما يرشد إليه العقل في جرأة وإقدام ويأخذون بالنقل إذا ساير العقل والبرهان العقلي، ويرمونه إذا خالفه وناقضه ولم يحتمل تعليلا أو تأويلا"[2].

"إن للمعتزلة الفضل في تعزيز سلطان العقل وحرية الإرادة، فهم السابقون القائلون بسلطان العقل وفلسفة الدين وقد استعانوا بالفلسفة اليونانية لاقرار سلطان العقل، كما دفعهم تمجيد سلطان العقل إلى حد محاولة إخضاع النقل للعقل وتحرير العقائد الدينية بحيث توافق التعاليم الفلسفية وقالوا إذا تعارض النقل والعقل وجب تقديم العقل لأنه أساس النقل، ولم يقفوا عند هذه الحدود بل كثيرا ما هاجموا النقل وشنوا على رواة الحديث حملات قاسية، ورفضوا كل حديث يخالف العقل... وقد حاول بعضهم أن يبطلوا الحديث كله من أساسه فقالوا أن خبر الواحد العدل لا يوجب العلم، ذلك أن الأحاديث كلها أخبار أحاد... وذهبوا إلى أن المفكر الذي يقصر في معرفة شيء من هذه الأمور فقد استوجب العقوبة"[3].

"أما الحسن البصري الذي كان إمام عصره، والذي خرج تيار العقلانية الإسلامية [أهل العدل والتوحيد] من تحت عبائته ومجلس علمه فإنه هو القائل: متى تمّ دين الرجل حتى يتم عقله، وما أودع الله عزّ وجلّ امرأ عقلا إلا استنفذه به يوما ما. وإذا جئنا إلى هذه المدرسة العقلية التي مثلت فرسان العقلانية الإسلامية، والتي حاورت أصحاب المذاهب غير الإسلامية الدينية منها والفلسفية وردت شبوهاتهم ونشرت الإسلام في الحواضر التي كانت فيها المواريث الفلسفية القديمة والمؤسسات الدينية غير الإسلامية وهي مدرسة المعتزلة [أهل العدل والتوحيد] فإننا نجد أنفسنا بإزاء عقلانية مؤمنة، انطلقت ربما لأول مرة في تاريخ الفلسفة من الدين... وجعلت مهمتها الأولى للدفاع عن الدين بالبراهين العقلية"[4] وفي هذه المدرسة نجد "الشك المنهجي علما من العلوم يجب تعلمه للوصول إلى اليقين وعنه يقول الجاحظ فأعرف مواضع الشك وحالاتها الموجبة له، لتعرف بها مواضع اليقين والحالات الموجبة له، وتعلم الشك في المشكوك فيه تعلما، فلو لم يكن في ذلك إلا تعرف التوقف، ثم التثبت، لقد كان ذلك مما يحتاج إليه... فلم يكن يقين قط حتى كان قبله شك، ولم ينتقل أحد عن اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حال شك... والعوام أقل شكوكا من الخواص، لأنهم لا يتوقفون في التصديق والتكذيب المجرد وألغوا الحالة الثالثة من حال الشك التي تشتمل على طبقات الشك على قدر سوء الظن بأسباب ذلك وعلى قدر الأغلب"[5] "فالشك المنهجي علم من علوم العقلانية الإسلامية وهو غير الشك العبثي

---

[1]- الراوي عبد الستار، ثورة العقل، المرجع السابق، ص ص 10، 11.

[2]- طوقان قدري حافظ، مقام العقل عند العرب، دار القدس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ص 72.

[3]- المرجع السابق، ص ص 73، 74.

[4]- عمارة محمد، مقام العقل في الإسلام، نهضة فجر للطباعة والنشر والتوزيع، الجيزة، ط1، 2008، ص 29.

[5]- المرجع نفسه، ص 30.

الذي يشك في كل شيء كحال عدمية ما بعد الحداثه الغربية وتفكيكها العبثي فالشك له مواضع وله حالات توجيه، والهدف منه هو الوصول إلى اليقين الراسخ الذي لا سبيل إليه أحيانا إلا عبر هذا الشك المنهجي"[1].

"ولقد أسست المعتزلة هذه المدرسة الفلسفية الإسلامية من العلم على المنطق القرآني الذي يؤسس العقائد على الحوار المفضى إلى اليقين ومثلوا ذلك بحوار خليل الله عليه السلام مع ربه سبحانه وتعالى"[2]. قال تعالى «وإذا قال إبراهيم ربي أرني كيف تحيي الموتى قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم أدعهن يأتينك سعيا واعلم أن الله عزيز حكيم»[3].

"فمن هذا الحوار نتعلم منهج الشك: السؤال وتأسيس اليقين على التجريب، كما استندت هذه العقلانية الإسلامية في تأسيس هذا الشك المنهجي إلى منهاج النبوة الذي تعامل به الرسول (ص) مع الذين اعتراهم الشك وطرأت عليهم الوساوس من الصحابة، فاستعظموا ذلك وذهبوا إلى الرسول باحثين عن اليقين. فلقد روى الإمام مسلم والإمام أحمد: جاء ناس من أصحاب النبي فسألوه إنا نجد أنفسنا ما يتعاظم أحدنا أن يتكلم به؟ قال رسول الله (ص) وقد وجدتموه؟

قالوا: نعم.

قال: ذاك صحيح الإيمان... محض الإيمان... اليقين الإيماني عبر الشك الذي جعلوه طريقا إلى اليقين"[4].

لقد قامت فرقة المعتزلة بتأسيس الشك المنهجي المبني على أسس منطقية للوصول إلى اليقين وفق العقلانية الإسلامية أو ما يقتضيه العقل لحل ما استعصى من القضايا والقضاء على كل أنواع اللبس أو الغموض أو كما سمته الشك العبثي.

[1]- عمارة محمد، مقام العقل في الإسلام، المرجع السابق، ص 30.

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- سورة البقرة الآية 260.

[4]-عمارة محمد، المرجع السابق، ص 30.

المبحث الثالث: نظرية الكسب عند الأشاعرة

"لقد جاءت نظرية الكسب عند الأشاعرة كرد على المعتزلة التي قالت بحرية الفرد الكاملة والمطلقة في خلق واختيار أفعاله، فقالت الأشاعرة بأنه لا فاعل إلا الله، هذه النظرية التي لقيت استحسانا كبيرا بين أوساط الفلاسفة وجموع علماء الدين الفقهاء وشيوخ المذاهب على اختلافها،

"سأل الأشعري أستاذه الجبائي: ما قولك في ثلاثة : مؤمن وكافر والصبي من أهل النجاة، فقال الأشعري: فإذا أراد الصبي أن يرقى إلى أهل الدرجات هل يمكن؟ قال الجبائي: لا يقال له أن المؤمن قد نال هذه الدرجة بالطاعة، وليس لك مثلها قال الأشعري: فإن قال التقصير ليس مني فلو أحييتني كنت عملت من الطاعات كعمل المؤمن، قال الجبائي: يقول الله له: كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ولعوقبت فراعيت مصلحتك وأمتك قبل أن تنتهي إلى سن التكليف، قال الأشعري: فلو قال الكافر يا رب علمت حاله كما علمت حالي فهل راعيت مصلحتي مثله فأمتني صغيرا، فانقطع الجبائي"[1]

لا شك أن المعتزلة أسرفوا على أنفسهم حين غلوا في تحكيم العقل إلى حد محاولة تعليل كل فعل إلهي كأنهم قد اطلعوا على أسرار الله وحكمته في كل شيء، وفاتهم قصور العقل الإنساني عن الإحاطة بالكون ومجرى القضاء فيه، وترجع أهمية هذه المناظرة إلى أنها تحدد مسار آراء أبي الحسن الأشعري بخاصة واتجاهات آراء المذهب الأشعري بعامة، ذلك أن العقل الإنساني قاصر عن الإحاطة بالحكمة في أفعال الله"[2].

" يستند موقف الأشعري في أفعال العباد إلى قضية أساسية يرى أن المسلمين قد أجمعوا عليها وهي ما شاء الله أن يكون وما لا يشاء لا يكون، وهذه القضية جعلته ينظر إلى مشكلة الجبر والاختيار من زاوية المشيئة الإلهية لا من زاوية التكليف والجزاء، وقد هاجم الأشعري موقف المعتزلة من المشكلة: أنكم زعمتم أنه قد كان في سلطان الله عز وجل الكفر وهو لا يريده، وأراد أن يؤمن من الخلق أجمعين ولم يؤمنوا، فقد وجب على قولهم أن أكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن... لقد جعلتم مشيئة الله أنفذ من مشيئة رب العالمين لأن الكفر أكثر من الإيمان، وكثيرا مما شاءه إبليس أن يكون كان .... وإذا كان الله كما وصف نفسه فعال لما يريد، ووقع في ملكه ما لا يريد وكان ذلك عن سهو وغفلة وهو محال عليه....وإرادة الله كعلمه، وكما أنه يعلم جميع المعلومات، فلا يجوز أن يحدث في الكون ما لا يعلمه الله لكي لا يتصف الله بالجهل، كذلك لا يجوز أن يقع شيء على غير إرادته حتى لا ينسب إليه تعالى السهو والغفلة أو أن يوصف بالعجز والضعف كذلك لا يخرج عن قدرته شيء فالله مريد لكل ما هو واقع في العالم خيرا كان أو شرا، هكذا التزم الأشعري بموقف المعارض للمعتزلة في حرية الإرادة دون المجبرة بقولهم في الجبر، على ذلك لا يعني أنه ناصر القائلين بالجبر، إذ فرق بين الأفعال الاضطرارية والأفعال الاختيارية، الأولى تقع من العباد وقد عجزوا عن ردها والثانية يقدر عليها العباد غير أنها مسبوقة بإرادة الله حدوثها واختيارها وبهذه القدرة الحادثة يكتسب العبد أفعاله، فالفعل

[1]-صبحي أحمد محمود، في علم الكلام دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية، في أصول الدين، المجلد2، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط5، 1985، ص 50.

[2]- المرجع نفسه، ص 51.

المكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة، فإذا أراد العبد الفعل وتجرد له أي لم يشغل نفسه بفعل سواه خلق الله له في هذه اللحظة قدرة على الفعل مكتسبة من العبد، مخلوقة من الرب، فيكون الفعل خلقا وإبداعا وإحداثا من الله وكسبا من العبد لقدرته التي خلقها الله له وقت الفعل"[1]

"فإن قال قائل: فلم دل وقوع الفعل الذي هو كسب على أنه لا فاعل له إلا الله، كما دل على أنه لا خالق له إلا الله تعالى، قيل له: كذلك نقول: فإن قال:فلم لا دل على أنه لا قادر عليه إلا الله عز وجل؟ قيل له: لا فاعل له على حقيقته إلا الله تعالى، ولا قادر عليه أن يكون على ما هو عليه من حقيقته أن يخترعه إلا الله تعالى، فإن قال: فلم لا دل كونه كسبا على حقيقته على أنه لا مكتسب له الحقيقة إلا الله؟ قيل له: الأفعال لا بد لها من فاعل على حقيقتها، لأن الفعل لا يستغني عن فاعل فإذا لم يكن فاعله على حقيقته الجسم، وجب أن يكون الله تعالى هو الفاعل له على حقيقته وليس لابد للفعل من مكتسب يكتسب على حقيقته، كما لابد من فاعل بفعله على حقيقته، فيجب إذا كان الفعل كسبا لله تعالى هو المكتسب له على حقيقته، ألا ترى أن الحركة الاضطرار تدل على أن الله تعالى هو الفاعل لها على حقيقتها، ولا تدل أن المتحرك بما في الحقيقة هو الله تعالى"[2].

"....إذ كانت حركة كما كان هو الفاعل لها على حقيقتها،إذ كان متحركا على الحقيقة، إذ كان معنى المتحرك أن الحركة أن الحركة حلته، [3]

ولم يكن ذلك جائزا على ربنا تعالى، وكذلك إذا كان الكسب دالا على فاعل فعله على حقيقته لم يجب أن يدل على أن الفاعل له على الحقيقة، إذ كان الكسب مكتسبا للشيء لأنه وقع بقدرة له عليه محدثة، ولم يجز أن يكون رب العالمين قادرا على الشيء بقدرة محدثة، فلم يجز أن يكون مكتسبا للكسب وإن كان فاعل فاعلا له في الحقيقة"[4]

"... فإن قال: فهل اكتسب الإنسان الشيء على حقيقته كفرا باطلا وإيمانا حسنا؟ قيل له هذا خطأ، وإنما معنى اكتسب الكفر أنه كفر بقوة محدثة، وكذلك قولنا " اكتسب الإيمان" معناه أنه آمن بقوة محدثة من غير أن يكون اكتسب الشيء على حقيقته، بل الذي فعله على حقيقته هو رب العالمين والقول في الكذب وأن له فاعلا يفعله على حقيقته، وكان بابه غير من فعله على حقيقته كالقول في فعل الحركة على الحقيقة، وأن المتحرك بها على الحقيقة غير من فعلها على حقيقتها"[5]

" الإرادة التي تختار واحدا من الممكنات، فالله سبحانه وتعالى له إتقان الفعل، ثم له الاستطاعة، إذ القدرة على تنفيذ الفعل شيء خارج عن ذات الإنسان لأنها قد تفارقه أحيانا فيعجز عن الفعل، ثم أنه لو كانت هذه القدرة من خلق الله والعبد معا لجاز اجتماع مؤثرين في إثر واحد وهذا محال، أما الإرادة التي يخصص بها الفعل ببعض الجائزات دون البعض، أي التي تختار واحدا من

[1]- صبحي أحمد محمود، في علم الكلام دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية، ص ص 81، 82.

[2]- الأشعري أبي الحسن، كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، مطبعة مصير شركة مساهمة مصرية، مصر، ط1، 1955، ص 73.

[3]- المرجع نفسه، ص 74.

[4]- المرجع نفسه، ص 74.

[5]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

عدة ممكنات فهي للعبد، وقد سمى الأشاعرة عمل الله، أي إتقان الفعل والاستطاعة خلقا وإيجادا واختراعا أما عمل العبد أي الإرادة فقد سموه كسبا"[1] قال تعالى"لكل امرئ بما كسب رهين"[2]

"فالله سبحانه وتعالى يخلق في العبد الفعل والاستطاعة والبعد يتصرف بهذا الفعل كما يريد، فيوجهه إما إلى فعل الخير أو إلى فعل الشر، فيكتسب بذلك إما ثوابا وإما عقابا وهكذا يكون للتكليف الشرعي، بحث يتحمل الإنسان تبعة أعماله من حيث أن له حرية الاختيار"[3]

فنظرية الكسب حسب الأشاعرة جاءت بالقول بخلق الله للأفعال والعبد مكتسب لها بالإرادة ليستحق الثواب والعقاب.

" لقد تبنى الأشعري الوسطية بين الأفعال الاختيارية عند المعتزلة وموقف الجبرية الخالص فاتخذ لمذهب موقفا بين هذين التيارين فهو قد ميز بين نوعين من الأعمال التي يأتيها الإنسان، فالاضطرارية مثل رعشة المريض بالفالج (الشلل) لا اختيار فيها للإنسان، أما تلك الأفعال الاختيارية التي تتوجه إليها إرادة الفاعل، فإن للإنسان قدرة واستطاعة متميزة عنه، لأنها ليست ملازمة له في كل حالاته، وهي عرض يظهر مع الفعل، وهي تجعل الإنسان قادر على الفعل وحده، وليس عليه وعلى ضده وهي حادثة، ولقد سمى الأشعري الفعل الإنساني الواقع مع هذه القدرة "كسبا" ونسب هذا الكسب للإنسان"[4]

"...لكنه تميز عن المعتزلة عندما رفض أن يجعل الإنسان هو الفاعل للكسب، على سبيل الحقيقة، ذلك أن قدرة الإنسان الحادثة ليست هي جهة إحداث الكسب وسببه، وليس بينها وبين الكسب علاقة تلازم وضرورة كالتي يقول بها الذين يثبتون العلة والتلازم بين الأسباب والمسببات... فما بين القدرة الإنسانية الحادثة والفعل الإنساني الكسب، لا يعدو عند الأشعري علاقة الاقتران وعلاقة التساوق، أما الفاعل والموجد والمحدث لهذا الكسب وهو الله سبحانه، الذي أبرئ سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل، إذا أراده العبد وتجرد له وسمى هذا كسبا، فيكون خلقا من الله تعالى، إبداعا وإحداثا،وكسبا من مجعول تحت قدرته، فالفاعل الحقيقي، والوحيد هو الله سبحانه والإنسان محل للفعل كسب، لكنه لأن له قدرة وإرادة توجهت لهذا الكسب جازت نسبته إليه...لكنها قدرة وإرادة غير محدثة ولا فاعلة وإنما هي مقارنة فقط ومساوقة لفعل الله وإحداثه لهذا الكسب... تلك هي إضافة الأشعري الرئيسية في قضية أفعال الإنسان... ولقد حار الكثيرون أمام غموضها حتى ضربوا المثل فقالوا: هذا أدق من كسب الأشعري... أما المعتزلة فرأوا فيه جبرا مغلفا، فتلطفوا معه في التسمية والتصنيف عندما قالوا عن الأشعرية أنهم الجبرية المتوسطون أو الوسط تمييزا له عن الجبرية الخلص"[5].

"لقد جاءت نظرية الكسب عند الأشاعرة كمنهج توسطي بين الاختيار وحرية الإرادة المطلقة للمعتزلة التي نفت خلق الله للأفعال الإنسانية نفيا قاطعا وبعلتها من صنع الإنسان وبين الجبرية التي جعلت من الإنسان مجبورا على الأفعال كلها المخلوقة من الله تعالى

---

[1]- داود عبد الباري محمد،الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة، دراسة فلسفية إسلامية، المرجع السابق، ص 146.

[2]- سورة الطور، الآية 21.

[3]- داود عبد الباري محمد، المرجع السابق، ص 146.

[4]- عمارة محمد، تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1997، ص 184.

[5]- المرجع نفسه، ص 185.

فالإنسان عندهم لا قدرة له كالريشة في مهب الريح، أما الأشاعرة أقرت أن الله خالق للفعل هو كسب للعبد بين ما أقر به الأشعري من أفعال اضطرارية وأفعال اختيارية يخلقها الله ويكسبها للعبد.

"فقال قائلون: معنى أن الله الخالق خالق أن الفعل وقع منه بقدرة قديمة إلا خالق ومعنى الكسب أن يكون الفعل بقدرة محدثة، فكل من وقع منه الفعل بقدرة قديمة فهو فاعل خالق، ومن وقع منه بقدرة محدثة فهو مكتسب وهذا قول أهل الحق، وقال قائلون: معنى الخالق أنه يفعل لا بآلة ولا بجارحة فمن (فعل بآلة ولا بجارحة) فهو خالق وهذا قول الإسكافي وطوائف من المعتزلة، وقال محمد بن عبد الوهاب الجبائي: أن معنى الخالق أنه يفعل أفعاله مقدرة على مقدار ما دبرها عليه، وذلك هو معنى قولنا في الله: أنه خالق وكذلك القول في الإنسان أنه خالق إذا وقعت منه أفعال مقدرة، وأبى ذلك سائر المعتزلة، وزعم عباد أن معنى الخالق معنى باري ومعنى مخلوق معنى مبرأ"[1]"واختلفوا هل يقال أن الإنسان فاعل على الحقيقة، فقالت المعتزلة كلها إلا الناشئة: أن الإنسان فاعل محدث ومخترع، ومنشئ على الحقيقة دون المجاز، قال الناشئ الإنسان لا يفعل في الحقيقة ولا يحدث في الحقيقة، وكان لا يقول: أن الباري يحدث كسب الإنسان، فلزمه محدث لا محدث في الحقيقة، ومفعول لا فاعل في الحقيقة"[2]

"ومن أهل الإثبات من يقول: إن الله يفعل في الحقيقة بمعنى يخلق، وأن الإنسان لا يفعل في الحقيقة، وإنما يكتسب في التحقيق لأنه لا يفعل إلا من يخلق، إذا كان معنى فاعل في اللغة معنى خالق، ولو جاز أن يخلق الإنسان بعض كسبه لجاز أن يخلق كل كسبه، كما أن القديم لما خلق بعض فعله خلق كل فعله"[3] "واختلفوا هل يقال: إن الإنسان فاعل على الحقيقة؟ فقالت المعتزلة كلها إلا الناشئ: إن الإنسان فاعل محدث ومخترع ومنشئ على الحقيقة دون المجاز، وقال الناشئ أن الإنسان لا يفعل في الحقيقة، ولا يحدث في الحقيقة وكان لا يقول: أن البارئ يحدث كسب الإنسان، فلزمه محدث لمحدث في الحقيقة ومفعول لا فاعل في الحقيقة"[4]

"الكسب عند الاشاعرة هو عبارة عن المقدور بالقدرة المحدثة، وهو الفعل القائم بمحل القدرة عليه، كما عرفه الأمدي"[5].

"وذكر ابن زكري التلمساني أن للأشاعرة في تفسير الكسب قولين:

قال أحدهما: هو أن الله تعالى أجرى العادة بأن العبد إذا صمم العزم على الطاعة، فإن الله يخلقها له، ومتى صمم العزم على المعصية فكذلك وعلى هذا التقدير يكون العبد كالموجد، فإن لم يكن موجد فلم لا يكفي هذا القدر في الأمر والنهي.

وثانيهما أن ذات الفعل وإن حصلت بقدرة الله تعالى، ولكن كونها طاعة أو معصية، صفات تحصل لها وهي واقعة بقدرة العبد"[1].

العبد"[1].

---

[1]- أبي الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، المجلد2، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1990، ص 218.

[2]- المصلين، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- المرجع نفسه، ص 220.

[4]- المرجع نفسه، ص 218.

[5]- الأمدي أبي الحسن، أبكار الأفكار في أصول الدين، ج2، بيروت، ط1، 2002، ص 143.

"ويعرف الأشعري الكسب بقوله وإنما معنى اكتسب الكفر أنه كفر بقوة محدثة، وكذلك قولنا اكتسب الإيمان معناه أنه آمن بقوة محدثة من غير أن يكون اكتسب الشيء على حقيقته، بل الذي فعله على حقيقته هو رب العالمين"[2].

"...إن المعنى الحقيقي للكسب حسب الأشاعرة، هو أن الفاعل الحقيقي الله والعبد ليس له إلا مقارنة قدرته بالفعل، فالعبد مجبور لا محالة وإذا كان الله هو الذي يخلق الفعل في العبد، فإن الفعل يقع ويستحيل عدم وقوعه، ولا أثر لقدرة العبد في الفعل وأن العقل المقارن للقدرة هو الكسب، فإذا كان الفاعل الحقيقي هو الله، والعبد ليس له إلا مقارنة قدرته بالفعل، فالعبد مجبور لا محالة"[3].

"إن الكسب عند الأشاعرة توسط بين الجبر والاختيار، وهو يرجع إلى معنى واحد هو أن الفاعل الحقيقي هو الله، وأنه لا أثر لقدرة العبد في الفعل وأن الفعل المقارن للقدرة هو الكسب"[4].

"ولما كان القول بأن أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه مستلزما للجبر حاول الأشعري أن يعالجه بإضافة الكسب إلى الخلق قائلا أن الله هو الخالق، والعبد هو الكاسب، وملاك الطاعة والعصيان، والثواب والعقاب هو الكسب دون الخلق فكل فعل صادر عن كل إنسان مريد يشتمل على جهتين: جهة الخلق وجهة الكسب. فالخلق والإيجاد منه سبحانه والكسب والاكتساب من الإنسان، والظاهر أن بعض المتكلمين سبق الأشعري في القول بالكسب حيث قال القاضي عبد الجبار في كتابه الشهير الأصول الخمسة أن الجهم بن صفوان ذهب إلى أن أفعال العباد لا تتعلق بنا، وقال: إنما نحن كالظروف لها حق أن ما خلق فينا كان وأن لم يخلق، ويضيف القاضي عبد الجبار في كتابه فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة أن ضرار ابن عمرو قال: إنها متعلقة بنا ومحتاجة إلينا، ولكن جهة الحاجة إنما هي الكسب"[5].

"فإن قيل لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار إلا كونه موجدا لأفعاله بالقصد والإرادة. وقد سبق أن الله تعالى مستقل بخلق الأفعال وإيجادها ومعلوم أن المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين: قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ومتانته إلا أنه لما ثبت بالبرهان أن الخالق هو الله تعالى، هذا من جانب، "

ومن جانب آخر ثبت بالضرورة أن قدرة العبد وإرادته من خلافي بعض الأفعال كحركة اليد دون البعض كحركة الارتعاش، احتجنا في التقصي عن هذا المضيق إلى القول بأن الله تعالى خالق والعبد كاسب"[6]

---

[1]- التلمساني بن زكري، بغية الطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب، بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا في الدراسات الإسلامية، إشراف محمد أمين الإسماعيلي، جامعة محمد الخامس، الرباط، سنة 1994، ص 308.

[2]-باجو مصطفى، عقائد الأشاعرة، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2011، ص 269.

[3]-المرجع نفسه، ص 271.

[4]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[5]- اجعفر السبحاني، بحوث في الملل والنحل، دراسة موضوعية مقارنة للمذاهب الإسلامية، ج2، مؤسسة الإمام الصادق، إيران، ط1، 1427هـ، ص 161.

[6]- المرجع نفسه، ص 163.1

"...إن الاشاعرة قد رفضوا موقف الجبرية القائلين بأن الله خالق أفعال العباد، وكذلك رفضوا قول المعتزلة بأن العباد ما يخلق من الحركات، فالإنسان لا يعلم بدقائق حركة يده المتقنة، ولهذا فهو ليس فاعلها، بل أن لها فاعل لها متقنا هو الله، والحق في نظرهم أن أفعال العباد تتم بالمشاركة بين الله وعباده، فلا يستقل أي من الطرفين بها وحده، ولما كان الله سبحانه وتعالى لا يحتاج إلى معين في أفعاله الخاصة، فيبقى أن العبد هو المحتاج إلى عون الله في أفعاله، ومن ثم فإن الفعل ينسب إلى فاعلين هما: الله والعبد...، ولكي يوضح الأشاعرة نصيب كل منهما في فعل قسموا الفعل إلى ثلاث وجوه أو ثلاث اعتبارات عقلية:

1- اتفاق الفعل وإحكامه.

2- القدرة على تنفيذه أي الاستطاعة.

3- الإرادة التي تختار واحدا من الممكنات فالله سبحانه وتعالى له إتقان الفعل ثم له الاستطاعة إذ القدرة على تنفيذ الفعل شيء خارج عن ذات الإنسان لأنها قد تفارقه أحيانا فيعجز عن الفعل، ثم إنه لو كانت هذه القدرة من خلق الله والعبد معا لجاز اجتماع مؤثرين في أثر واحد وهذا محال. أما الإرادة التي يخصص بها الفعل ببعض الجائزات دون بعض أي التي تختار واحدا من عدة ممكنات فهي للعبد وقد سمى الأشاعرة عمل الله أي إتقان الفعل الاستطاعة خلقا وإيجادا واختراعا أما عمل العبد أي الإرادة فقد سموه كسبا"[1].

[1]- داود عبد الباري محمد، الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة، المرجع السابق، ص 145.

خاتمة

نلخص في الأخير أن المعتزلة تقول بحرية الإنسان لأنهم نظرا إليه فرأوا فيه ما يدعوا إلى هذا القول ونظروا إلى ما يجب أن يعتقد في حق الله عزّ وجل: فرأوا بأن القول بالإختيار هو ما يتفق مع العقيدة وما تدعوا إليه ولهذا رجعوا إلى النصوص الدينية فوجدوا فيها الحجة البالغة على أن الإنسان هو الخالق لأفعاله المسؤول عنها المتحمل لعواقبها دنيويا وأخرويا. وكان عليهم أن يقفوا أمام الآيات التي يفيد ظاهرها الجبر فاستعملوا الفكر وأولوها بما يتفق مع القول بالاختيار، ثم اعتمدوا الحجج المنطقية لتدعيم ما ذهبوا إليه. تثبيتا منهم للعقيدة الإسلامية السليمة. في وجه من خاضهم من الملل والفرق الأخرى. وسع المعتزلة البحث في هذه المسألة. إذا نظروا إلى أبعادها التي تهم المصير الدنيوي والأخروي للإنسان. تراكمت براهينهم التي أثبتوا بها كون الإنسان مخير في أفعاله. ويكفينا قصد الضبط أن نميز فيها بين مستويين:

أ- **المستوى الأول:**

نظر المعتزلة إلى الإنسان من الناحيتين: النفسية والأخلاقية. فمن الناحية النفسية نراهم يقودوننا إلى ما يتميز به الإنسان من القدرة على الشعور بأحواله النفسية. ففي هذا الشعور يجدون الدليل المباشر على الحرية والاختيار. والشعور لا يقوم بمفرده وإنما أساس وجوده توفر الإرادة أو الاستطاعة عند الإنسان وقالوا: "الاستطاعة هي سلامة الجوارح وارتفاع الموانع، وتكون قبل الفعل ومع الفعل. وما لم توجد صحة الجوارح وارتفاع الموانع لا يوجد الفعل ولا يكون المرء مخاطبا مكلفا مأمورا منهيا... فالاستطاعة فعل الله عز وجل، وأن أحدا لا يفعل خيرا ولا شرا إلا بقوة أعطاه الله إياها" فمن من لا يشعر بوجود هذه الاستطاعة أو الإرادة التي بها يقوم ويقعد يأتي بالفعل أو يعدل عنه؟

فالإنسان كما يقولون يحس من نفسه وقوع الفعل على حسب الدواعي والصوارف، فإذا أراد الحركة تحرك وإذا أراد السكون سكن. ومن أنكر ذلك جحد الضرورة فلولا صلاحية القدرة الحادثة لإيجاد ما أراد لما أحس من نفسه ذلك (القدرة الحادثة عندهم تعني الإرادة).

- أما من الناحية الأخلاقية. فقد نظروا إلى ما للإنسان من قدرة على التمييز على إدراك الخير وإدراك الشر، والإتيان بهذا أو ذاك، قالوا: "إن العقل هو الملكة التي بها يدرك الإنسان حسن الشيء أو قبحه، وأن يرى أن إنقاذ الغرقى والهلكى، وشكر النعم والصدق هي حسنة بطبعها، وأضدادها قبيحة".

- الإنسان هو الكائن الذي يعي ما معنى الخير وما معنى الشر، وهو الكائن الذي يقيس الأفعال بمقياس القيم. لا وجود ولا معنى الأخلاق إلا بوجود العقل والاختيار. إنك ترى بأن أجناس البشر أينما وجدوا احتكموا إلى العقل حتى قبل ورود الشرائح لمعرفة الحسن من القبيح وأنت ترى أيضا بأنه لولا قدرة العقل هذه لما استقام للرسل أمر بنشر رسالاتهم. إذ أنهم يدعون الناس إلى النظر إلى الأشياء بعقولهم لتنكشف لهم حقائق الدين وتنفتح أمامهم سبل الهداية الإلهية لولا امتلاك الإنسان للقدرة على التمييز وعلى اختيار العقل والإتيان به لما كان وجود في عالمه لمعنى الحسن والقبيح.

ب- **المستوى الثاني:**

خاتمـــة

لم يكتف المعتزلة بالنظر إلى الإنسان للاستدلال على أنه هو الخالق لأفعاله وإنما وجدوا الدليل أيضا فيما يجب أو يعتقد في حق الله تعالى هنا قالوا بالعدل الإلهي كبرهان على الاختيار قالوا: "إذا كانت أفعال العباد الله (كما يقول أصحاب الجبر) فهذه الأعمال تنقسم لقسمين: أعمال صالحة وأعمال سيئة ولا معنى للإثابة والعقاب ما دام العبد لم يفعلها وإنما فعلها الله فإذا أثبنا فقد أثابنا على ما فعل وإن عذبنا فقد عذبنا على ما فعل وهذا لا يستقيم في الفعل" نفهم من هذا أن الله سبحانه منزه على أن ننسب إليه السيئة التي يقوم بها الإنسان وإنه إنما خلق الكون والإنسان لغاية هي أنه تعالى يريد الخير لخلقه وهو لا يريد لهم الشر ولا يأمرهم به. كتب الله على نفسه العدل ونفى عنها الظلم والجور يقول تعالى: "وما ربك بظلام للعبيد" ويقول: "وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون" لهذا أتت الشرائع بالأمر والنواهي أي بالتكليف ولهذا كان الوعد بالجنة والوعيد بجهنم، ولهذا كان المصير الأخروي كان الحشر والحساب والجزاء، فعدل الله يقتضي أن يكون الإنسان خالقا لأفعاله خيرها وشرها، وأن يتحمل مسؤولية أفعاله في الدنيا والآخرة وأن يحاسب عليها ويجازى عنها ثوابا أو عقابا فلا يكون معنى الامتحان الدنيوي للإنسان الابتلاء ولا يكون لمصيره الأخروي من معنى أيضا إلا بتقرير حرية الإرادة في الإنسان لهذا قال تعالى" كل نفس بما كسبت رهينة" فلا مسؤولية ولا تكليف ولا جزاء إلا إذا كان العبد خالقا لأفعاله مخيرا فيها قالوا:" التكليف موجه إلى العبد بأن تفعل ولا تفعل فإذ لا يتحقق من العبد يكون التكليف سفها من المكلف كما يكون متناقضا لأن تقديره افعل يا من لا يفعل! وأيضا فإن الوعد والوعيد مقرون بالتكليف والجزاء الأخروي مقدر على الفعل والترك فلو لم يحصل من العبد فعل، ولم يتصور من ذلك بطل الوعد والوعيد.

إن الآراء الكلامية حول مسألة الإرادة الإنسانية اختلفت وقد لمسنا ذلك في الواقع بإثارتها العديد من الانشغالات الفلسفية ممثلة في ما جاءت به فرقة المعتزلة كإقرار رسمي بحرية الإرادة الإنسانية وما ينجر عنها من تبعات استنادا إلى الآيات القرآنية.

وفي الأخير نجد أن إثارة فرقة المعتزلة لمسألة الحرية كانت بداية لآراء فلسفية اختلفت فيها الأقاويل والمذاهب عبر العصور ومازالت فكرة الحرية عند المعتزلة ممثلة في شخص القاضي عبد الجبار المعتزلي محلا للدراسة في أرقى وأعرق الجامعات في العالم.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم

أولا: الكتب باللغة العربية

1. إبراهيم تركي، السببية عند القاضي عبد الجبار، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2004.

2. أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، دار المعارف بمصر،ط4، 1977.

3. أبو عمران الشيخ ،مسألة الحرية في الفكر الإسلامي، الحل المعتزلي، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ط1، 2012 .

4. أبي الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين، الجزء الأول، النشرات الإسلامية، جمعية المستشرقية الألمانية، بيروت،ط4 2005.

5. أبي الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، المجلد2، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1990، ص 218.

6. أبي الحسن بن علي المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، الجزء3، المكتبة العصرية صيدا بيروت، ط1، 2005.

7. أبي الحسن بن علي المسعودي،مروج الذهب ومعادن الجوهر،لجزء4 المكتبة العصرية صيدا بيروت،ط1، 2005.

8. أبي العباس شمس الدين بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، الجزء الأول، دار صادر بيروت، ط1، 1900.

9. أبي القاسم البلخي،القاضي عبد الجبار، الحاكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، الدار التونسية للنشر،تونس، ط1، 1986.

10. أبي حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد الأول، دار المنهاج للنشر والتوزيع، جدة، ط1،. ،2011.

11. أبي منصور البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، عقائد الفرق الإسلامية وأراء كبار أعلامها مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع والتصدير، مصر الجديدة، القاهرة، طبعة 2010.

12. اجعفر السبحاني، بحوث في الملل والنحل، دراسة موضوعية مقارنة للمذاهب الإسلامية، ج2، مؤسسة الإمام الصادق، إيران، ط1، 1427هـ.

13. أحمد بن يحي المرتضى، كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، دار المعارف النظامية بحيدر آباد، ط1، 1412 هجرية.

14. أحمد عرفات وآخرون، فلسفة الحرية، مركز دراسات الوحدة الفردية، القاهرة، طبعة 1، 2008.

15. أحمد لطفي السيد،مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع،دار الهلال،مكتبة الاسكندرية،ط ديسمبر 2007.

16. أحمد محمود صبحي،في علم الكلام، دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين،1 لمعتزلة،دار النهضة العربية للطباعة والنشر،بيروت ،ط5، 1985.

17. الأشعري أبي الحسن، كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، مطبعة مصير شركة مساهمة مصرية، مصر، ط1، 1955.

18. الأمدي أبي الحسن، أبكار الأفكار في أصول الدين، ج2، بيروت، ط1، 2002.

19. أمير مهنا وعلي خريس، جامع الفرق والمذاهب الإسلامية، لمركز العربي الثقافي، بيروت، ط2 1994.

20. أيمن عرفات القاضي وآخرون، ثقافة المقاومة، أعمال الندوة الفلسفية السادسة عشر نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2008.

21. باجو مصطفى، عقائد الأشاعرة، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2011.

22. التفتازي سعد الدين، شرح العقائد النسفية، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط1، 1987.

23. تقي الدين المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية الجزء 4 منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 1998.

24. التلمساني بن زكري، بغية الطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب، بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا في الدراسات الإسلامية، إشراف محمد أمين الإسماعيلي، جامعة محمد الخامس، الرباط، سنة 1994.

25. توماس بينك-ترجمة ياسر حسن، الإرادة الحرة مقدمة قصيرة جدا،مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1، 2014.

26. الجبوري عماد الدين، الجبر والاختيار في الفلسفة الإسلامية الحلقة الأولى عربية،Independent .

27. جعفر سبحاني، الإنسان بين الجبر والاختيار، مؤسسة الإمام الصادق.

28. جعفر سبحاني، التحسين والتقبيح العقليان ومكانتهما في العقيدة والشريعة، مؤسسة الإمام الصادق، أصفها.

29. جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس.

30. جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالعربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، لبنان.

31. جون بول سارتر، الوجودية فلسفة إنسانية، ترجمة حنا دميان، دار بيروت للطباعة والنشر، ط1، 1973.

32. خشيم علي فهمي، النزعة العقلية في تفكير المعتزلة، منشورات دار مكتبة الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، طرابلس، ط ..1978

33. داود عبد الباري محمد،الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة، دراسة فلسفية إسلامية، دار المعرفة الجامعية للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، ط1، 1997.

34. دغيم سميح، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، دار الفكر اللبناني بيروت، ط1، 1992.

35. دي بور نقله أبوريدا محمد، تاريخ الفلسفة في الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ط5.

36. الراوي عبد الستار عز الدين، فلسفة العقل، رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط2، 1972.

37. الراوي عبد الستار، ثورة العقل، مدرسة بغداد الاعتزالية دراسة فلسفية، دار الخلود للتراث، القاهرة، ط1، 2006.

38. رشيد الخيون، مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة، الدار العربية للنشر، دبي، ط3، 2015.

39. زهدي جار الله، المعتزلة، الأهلية للنشر والتوزيع، القاهرة،ط1، 1984.

40. زينة حسني، العقل عند المعتزلة تصور العقل عند القاضي عبد الجبار، دار الأفاق الجذيدة، بيروت، ط1، 1978.

41. سامح محمد اسماعيل، المعتزلة وحرية الإرادة الإنسانية، مؤمنون بلا حدود، العدد5، 2020.

42. سعد رستم، الفرق والمذاهب الإسلامية منذ البدايات، النشأة، التاريخ العقيدة، التوزع الجغرافي، الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، ط3، 2005.

43. سليم ناصر بركات،مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث،دار دمشق للطباعة والنشر،دمشق ،ط1-1998.

44. الشمرستاني عبد الكريم، نهاية الأقدام في علم الكلام، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2009.

45. الشهرستاني عبد الكريم، الملل والمحل، الجزء الأول، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1978.

46. الشيخ أبو عمران، مسألة الحرية في الفكر الإسلامي(الحل المعتزلي)، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ط1، 2012.

47. الشيخ كامل محمد محمد عويضة،الإعلام من الفلاسفة، جون بول سارتر فيلسوف الحرية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994.

48. صبحي أحمد محمود، في علم الكلام دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية، في أصول الدين، المجلد2، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط5، 1985.

49. طوقان قدري حافظ، مقام العقل عند العرب، دار القدس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

50. عادل سالم عطية جاد الله، حرية الإرادة ووجود الشر الأخلاقي في العالم بين اللاهوت ومتأخري المعتزلة، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة الفيوم.

51. عبد الرحمان الكواكبي،طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد،دار النفائس،بيروت، ط3، 2006.

52. عبد الكريم الشهرستاني،الملل والنحل، الجزء الأول،مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع،لقاهرة، طبعة 1978.

53. عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف أراء القاضي عبد الجبار الكلامية مؤسسة الرسالة، لبنان.

54. عبد الله العروي، مفهوم الحرية،المركز الثقافي العرب، الدار البيضاء، ط5، 2012.

55. العقل ناصر بن عبد الكريم، الجهمية والمعتزلة، نشأتهما وأصولهما ومناهجهما، وموقف السلف منهما قديما وحديثا، دار الوطن للنشر، الرياض، ط1، 2000.

56. علي بن سعد بن صالح الضويحي، أراء المعتزلة الأصولية دراسة وتقويما مكتبة الرشد للنشر والتوزيع،الرياض، ط1، 1995.

57. علي عبد الفتاح المغربي،الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة،مكتبة وهبة،القاهرة، ط2، 1990.

58. عمارة محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1988.

59. عمارة محمد، تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1997.

60. عمارة محمد، مقام العقل في الإسلام، نهضة فجر للطباعة والنشر والتوزيع، الجيزة، ط1، 2008.

61. العوا عادل، المعتزلة والفكر الحر، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2000.

62. عواد بن عبد الله المعتق، المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، مكتبة الرشد، الرياض،ط2، 1995.

63. عواد بن عبد الله المعتق، المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، مكتبة الرشد،الرياض، ط2، 1995.

64. فخر الدين الرازي ، خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993.

65. الفيومي محمد إبراهيم، المعتزلة تكوين العقل العربي، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 2002.

66. القاضي عبد الجبار.المغني، في أبواب العدل والتوحيد.الإرادة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2011.

67. القاضي عبد الجبار، الأصول الخمسة، لجنة التأليف والتعريب والنشر، الكويت، ط1، 1998.

68. القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، كتاب خلق القرآن،دار الكتب العلمية،بيروت،2021.

69. القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الرابع، رؤية الباري، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر.

70. القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد والتكليف، دار الكتاب العلمية، بيروت ،تاريخ النشر 2021/02/01.

71. القاضي عبد الجبار،المنية والأمل، دار المعرفة، بيروت ط1، 1985.

72. قدري قلعجي، ثلاثة من أعلام الحرية،جمال الدين الأفغاني،محمد عبده–سعد زغلول،دار الكتاب العربي، مصر،ط1، 2013.

73. القشا سهيل، المعتزلة ثورة الفكر الإسلامي الحر، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2010.

74. مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، الجزء الثالث، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 2009.

75. مجموعة من المؤلفين بإشراف الشيخ علوي بن عبد القادر السقاف، موسوعة الفرق المنتسبة للإسلام، موقع الدرر السنية على الانترنيت، dorar.net، ربيع الأول 1433.

76. محمد سعيد رمضان البوطي، حرية الإنسان في ظل عبوديته لله، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1992.

77. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،ط1، 1990.

78. محمد عمارة، مفهوم الحرية في مذاهب الإسلاميين،مكتبة الشروق الدولية،القاهرة، ط1، 2009.

79. مراد وعبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.

80. مصطفى حنفي، من الاعتزال إلى الاعتزالية الجديدة، مؤمنون بلا حدود، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2005.

81. هانم ابراهيم يوسف، أصل العدل عند المعتزلة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1992.

82. هيفاء فويتي، ماهية الحرية وفلسفتها، خرج السرب دراسات وترجمات، 2013 .

83. يحي بن أبي الخير العمراني شيخ، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، الجزء الأول، أصول السلف، حقوق الطبعة الجامعة الإسلامية للمدينة المنورة، ط1، 1999 .

84. يورجين هابرماس، الأخلاق والتواصل، تأليف أبو النور حمدي، أبو النور حسن، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2012.

ثانيا: أطروحات الدكتوراه والرسائل الجامعية

1. الشيبي زين العابدين، الجبر والاختيار في الفكر الإسلامي، رسالة مقدمة إلى قسم الدراسات العليا الشرعية لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة، إشراف عبيد عبد العزيز عبد الله، جامعة الملك عبد العزيز، 1981.

ثالثا: المقالات العلمية

1. عواد سالم، الحرية عند الصوفية، الحرية عند الصوفية، دراسة تحليلية، مجلة كلية أصول الدين والدعوى بالمنوفية، جامعة الأزهر، القاهرة، العدد الأربعون.

2. عفاف مصباح بلق، مفهوم الحرية في الفكر الإسلامي، مجلة كليات التربية، عدد16، 2019.

3. عزة علامة، الحرية عند جون جاك روسو، مجلة الحوار المتمدن،مقال"الحرية لدى جون جاك روسو،الفلسفة،علم النفس، علم الاجتماع، 2017/08/24.

رابعا: المواقع الإلكترونية

1. العتيبي بن سهيل، التيار العقلي لدى المعتزلة وأثره في حياة المسلمين المعاصرة، شبكة الألوكة www.alukah.net .

جامعة ابن خلدون – تيارت

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم العلوم الاجتماعية

تصريح شـرفي

خاص بالالتزام بقواعد النزاهة العلمية لإنجاز بحث

(ملحق القرار الوزاري رقم 1082 المؤرخ في 2020/12/27 المتعلق بالوقاية ومحاربة السرقة العلمية)

أنا الممضي أدناه،

السيد(ة) ..بلعربي حياة.....

الحامل لبطاقة التعريف الوطنية رقم: 201707120 والصادرة بتاريخ: 20170515.....

المسجّل(ة) بكلية : العلوم الاجتماعية قسم : الفلسفة .....

و المكلف بإنجاز أعمال بحث مذكرة التخرج ماستر عنوانها :

مسألة الهوية عند المعتزلة .....

.....

أصرح بشرفي أني ألتزم بمراعاة المعايير العلمية والمنهجية ومعايير الأخلاقيات المهنية النزاهة الأكاديمية المطلوبة في إنجاز البحث المذكور أعلاه.

التاريخ .....

إمضاء المعني

ملخص:

نستخلص من خلال هذه الدراسة أن مسألة الحرية عند فرقة المعتزلة كان لها الأثر البالغ على مختلف الفرق التي عاصرتها، وكذا الفرق اللاحقة فيما بعد نظرا لأهمية مسألة الاختيار، إذ نجد أن المعتزلة جعلت من الإنسان حرا مختارا لأفعاله قاصدا لها بفعل إرادته الحرة، منتهجة في ذلك منهجا عقليا في إبراز مدى القول بالإرادة الحرة في خلق الأفعال والقيام بها. مما خلف تأثيرا عميقا على الفلسفات التي تنادي بحرية الإنسان على اختلاف وجهات نظرها الدينية، العقائدية والاجتماعية أيضا.

Abstract :

We conclude through this study that the issue of freedom among the MU'TAZILA sect had a profound effect on the verious sects that contenporaneously with them .

As well as the subsequent sects later on, due to the importance of the issue of choice, as we find that the MU'TAZILA made a person free and chosen a rational approach in highlighting the extent of saying the will humanity in creating and carrying out actions, which has had a profound impact on the philosphies that call humain frredom regardless of their different religious doctrinal and social views as well.