عنوان البحث

الفعل الانساني قراءة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي

(في ضوء الاختيار المعتزلي والكسب الاشعري)

اعداد

المدرسة المساعدة: نضال ذاكر عذاب

قسم: الفلسفة

كلية: الاداب

الجامعة: المستنصرية

فهرست الموضوعات

الموضوع	رقم الصفحة
- المقدمة	١
اولاً: تعريف بالقاضي عبد الجبار	٢ – ٣
١. مولده ونشأته	٢
٢. مؤلفاته	٢ – ٣
ثانياً: مكانة القاضي عبد الجبار في الفكر المعتزلي	٣ – ٤
١. الاعتزال الخالص والقاضي عبد الجبار	٣
٢. المكانة العلمية والفلسفية والكلامية	٣ – ٤
ثالثاً: الفعل الانساني بين الاختيار المعتزلي والكسب الاشعري.	٤ – ١٥
١. الفعل الانساني عند القاضي عبد الجبار مثلاً لفكر المعتزلة .	٤ – ١١
أ. اثبات القدرة الانسانية	٤ – ٦
ب. حرية الارادة الانسانية	٦ – ٨
ج. نظرية التولد (الفعل المتولد والفعل المباشر)	٨ – ٩
د. فكرة اللطف الالهي	٩ – ١٠
هـ. فكرة الصلاح والصلح	١٠ – ١١
٢. الفعل الانساني عند الاشاعرة	١١ – ١٥
أ. فهم الفعل الانساني من خلال نظرية الكسب عند الاشاعرة ونقد القاضي عبد الجبار لها	١١ – ١٣
ب. الاستطاعة والفعل بين الاشاعرة والمعتزلة	١٤
ج. فكرة الصلاح والصلح عند الاشاعرة	١٤ – ١٥
الخاتمة	١٦
قائمة الهوامش والمصادر	

المقدمة

يسعى البحث المقدم الى صياغة نظرة متكاملة بالقاضي عبد الجبار المعتزلي الذي يمثل الحلقة الاخيرة في الاعتزال الخالص، وما يعزز هذا المسعى توفر كتب القاضي عبد الجبار، فكان لهذه الكتب اثر في فهم الفكر الاعتزالي، بعد ان كانت معظم المعلومات عن المعتزلة مما كتبه عنهم الخصوم، ثم البحث في طبيعة الفعل الانساني بين حرية الاختيار المعتزلي ونظرية الكسب الاشعري، فكان القاضي عبد الجبار قائلاً بالاولى ناقداً للثانية وكل ذلك جاء وفق للاراء كلامية أصيلة تنطلق عن الاصول الخمسة للمعتزلة، وخاصةً الاصل الثاني (العدل) الذي يؤكد على ان افعال الله كلها حسنة وانه لا يظلم احداً من عباده وان الانسان حر مختار مسؤول عن افعاله وهو خالقها على الحقيقة وان الله سوف يحاسبه وذلك لانه سبحانه وتعالى لا يتدخل في افعال العباد لا لانه لا يستطيع ذلك، بل لان الله اقدر العباد على افعال محددة وكلفهم باداءها.

ويبني القاضي عبد الجبار اراؤه الكلامية في الفعل الانساني بناء متناسقاً منطقياً يقوم على الدليل العقلي والنقلي وذلك لاثبات القدرة وحرية الارادة الانسانية، بالمقابل من ذلك نجد الاشاعرة ترى بان الفعل خلق الله كسب للانسان، اذا قامت نظرية الكسب وهو تعلق قدرة العبد وارادته بالفعل المقدور المحدث من الله على الحقيقة، وبذلك تحولت قضية الجبر والاختيار وبنظر الاشاعرة الى زاوية المشيئة الالهية بخلاف المعتزلة التي تراها من زاوية التكليف والجزاء، ولكن ما هو رأي القاضي عبد الجبار الذي يمثل فكر الاعتزال ؟، وكيف نظر لفكر الاخر ؟ وللاجابة على ذلك جاءت خطوات البحث وهي تتكون من فقرات ومحاور فكان اولاً تعريف بالقاضي عبد الجبار من خلال مولده ونشأته ومؤلفاته وثانياً مكانة القاضي عبد الجبار في فكر المعتزلة وقد تضمن الاعتزال الخالص والقاضي عبد الجبار والمكانة العلمية والفلسفية والكلامية له.

اما ثالثاً فكان البحث في الفعل الانساني بين الاختيار المعتزلي والكسب الاشعري وقد احتوى على فقرتين الاولى الفعل الانساني عند القاضي عبد الجبار مثلاً لفكر المعتزلة وتضمنت خمسة نقاط، وهي البحث في اثبات القدرة الانسانية وحرية ارادة الانسان ونظرية التولد (الفعل المتولد والمباشر) وفكرة اللطف الالهي وفكرة الصلاح والاصلح، اما الفقرة الثانية فهي الفعل الانساني عند الاشاعرة وتضمنت ثلاثة نقاط وهي فهم الفعل الانساني من خلال نظرية الكسب ونقد القاضي عبد الجبار لها والاستطاعة والفعل بين الاشاعرة والمعتزلة وفكرة الصلاح والاصلح ولكي يحقق البحث هدفه فقد اعتمدت في كتابته على المنهج الاستقرائي الذي يقوم على جمع اكبر عدد ممكن من الدلائل المنطقية حول الموضوع.

اولاً : تعريف بالقاضي عبد الجبار

١. مولده ونشأته:

القاضي عبد الجبار : هو عبد الجبار بن احمد بن خليل بن عبد الله الهمذاني الاسدابادي تلقبه المعتزلة قاضي القضاة ولا يطلقون هذا اللقب على سواه ولا يعنون به، عند الاطلاق غيره والاسدابادي نسبة الى اسداباد اما الهمذاني نسبة الى همذان من بلاد الري جنوب بحر الخزر (قزوين) وكانت الري من مراكز الحضارة الاسلامية زمن بني بويه –أي عصر القاضي عبد الجبار[١].

وصنف صاحب كتاب طبقات المعتزلة (القاضي عبد الجبار في الطبقة الحادية عشرة)، ويقول[٢]، كان في ابتداء حاله (أي القاضي) يذهب في الاصول مذهب الاشعرية وفي الفروع مذهب الشافعي فلما حضر مجلس العلماء ونظر وناظر عرف الحق فانقاد له وانتقل الى ابي اسحاق بن عياش فقرأ عليه مدّة ثم رحل الى بغداد وقام عند الشيخ ابي عبد الله مدة مديدة حتى فاق الاقران وخرج فريد دهره، وطال عمره مواضباً على التدريس والاملاء حتى طبق الارض بكتبه واصحابه وعظم قدره، واليه انتهت الرياسة في المعتزلة حتى صار شيخها وعالمها، وصار الاعتماد على كتبه ومسائله، وقد استدعاه الصاحب* الى الراي بعد سنة ١٦٣هـ، فبقي فيها مواضباً على التدريس الى ان توفي رحمه الله تعالى سنة ٤١٥هـ او ٤١٦هـ، واراد ان يقرأ فقه ابي حنيفة على ابي عبد الله فقال له : هذا علم كل مجتهد فيه مصيب وانا في الحنفية فكن انت في اصحاب الشافعي، فعلاً فقد بلغ من الفقه مبلغاً عظيماً، ولكن وفر ايامه لعلم الكلام ويقول القاضي، بذلك للفقه اقوام يقومون به طلباً لاسباب الدنيا وعلم الكلام لاغرض فيه سوى الله تعالى.

٢. مؤلفاته[٣]:

وقد صنف القاضي عبد الجبار اربع مائة الف ورقة مما صنف في كل فن ومصنفاته انواع منها:

١. في الكلام: كتاب الدواعي والصوارف، وكتاب الخلاف والوفاق، وكتاب الخاطر، وكتاب الاعتماد، وكتاب المنع والتمانع، وكتاب ما يجوز فيه التزايد وما لا يجوز.
٢. اماليه: كالمغني، الفعل والفاعل، وكتاب المبسوط، وكتاب المحيط، وكتاب الحكمة والحكيم، وشرح الاصول الخمسة.
٣. ومن مؤلفاته نوع من الشروح، كشرح الجامعين وشرح الاصول وشرح المقالات وشرح الاعراض.
٤. ومنها في اصول الفقه: النهاية والعمد.

٥. وله كتب النقض على المخالفين: كنقض اللمع ونقض الامامة.
٦. وله جوابات مسائل وردت عليه من العالم الاسلامي: كالرازيات والعسكريات والقاشانيات والخوارزميات، والنيسيابوريات.
٧. ومنها في الخلاف نحو كتابه في الخلاف بين الشيخين.
٨. ومنها في المواعظ، كنصيحة المتفقهة.
٩. وله كتب في كل من بلغني اسمه ومن لم يبلغني، احسن فيها وابدع وعلى الجملة فحصر مصنفاته كالمتعذّر.

ثانياً: مكانة القاضي عبد الجبار في الفكر المعتزلي

١. الاعتزال الخالص والقاضي عبد الجبار

يمثل القاضي عبد الجبار الحلقة الاخيرة من الاعتزال الخالص، فالحقيقة تسرب التشيع الى الاعتزال ممثلاً في معتزلة بغداد في عصر سابق ولكنهم كانوا معتزلة في المقام الاول وبالاحرى كانوا معتزلة متشيعين، اما بعد القاضي فقد اصبح التلاميذ شيعة في المقام الاول او بالاحرى شيعة معتزلة، فالتاريخ لفكر المعتزلة واهم رجالهم ينتهي عادة بالقاضي عبد الجبار[٤].

فقد كان من ابرز رجال المعتزلة لانه كان يمثل اخر من قدم الفكر الاعتزالي الخالص بعيداً عن التداخلات التي شاكلته فيما بعد عندما تلابس مع آراء بعض الطوائف الاسلامية، كما ان زعامة المعتزلة قد انتهت اليه[٥]، بالاضافة الى انه وجد في عصر اتسم بتعاظم اهمية العقل وذلك لعوامل عديدة منها نشاط حركة الترجمة وتنامي معرفة العرب باليونان وظهور الفلاسفة والمناطقة كالفارابي وابن سينا ومتي بن يونس وتعدد الفرق الكلامية كالمعتزلة والاشاعرة والماتريدية واحتدام الخلاف بينها[٦].

٢. المكانة العلمية والفلسفية والكلامية

بما ان القاضي يمثل دور الختام في مذهبه، فقد استفاد من كل السلبيات والايجابيات التي ظهرت في فكر من سبقه، لذلك جاء نتاجه الفكري يمثل دور النضوج والتكامل عند المعتزلة[٧].

ولا يخفى على المشتغلين في الجانب الكلامي ان اغلب معلوماتنا عن المعتزلة جاءت من مؤلفات القاضي عبد الجبار اذ وصلت الينا مؤلفات ضخمة اهمها المغني في اصول الدين وهي (٢٠) مجلد عثر منها على (١٤) مجلد فقط بالاضافة الى شرح الاصول الخمسة وغيرها مما ذكرناه في

قائمة مؤلفاته، فكان لهذه الكتب اثر في فهم الفكر الاعتزالي بعد ان كانت معظم معلوماتنا عن المعتزلة مما كتبه عنهم الخصوم[٨].

ثم تعد مكانة القاضي العلمية واضحة من خلال ما قاله الصاحب بن عباد في انه افضل اهل الارض ويقول مرة هو اعلم اهل الارض، ثم ما قاله الحاكم الجشمي** ت ٥٤٥هـ : ((ليس تحضرني عبارة تحيط بقدر محله في العلم))[٩] كذلك اهميته الكلامية فقد قال عنه الحاكم ((انه فتق علم الكلام ونشر بذوره ووضع فيه الكتب الجليلة التي بلغت المشرق والمغرب))[١٠]. والجدير بالملاحظة هو ان القاضي عبد الجبار بالاضافة الى الاستفادة من الذين سبقوه، فقد تلقى العلم كذلك على كبار المحدثين في عصره فقد اخذ الكلام عن ابي عبد الله البصري والفقه عن الكرخي وبلغ فيهما مبلغاً لاوراءه[١١].

ثالثاً: الفعل الانساني بين الاختيار المعتزلي والكسب الاشعري

١. الفعل الانساني عند القاضي عبد الجبار مثلاً لفكر المعتزلة

أ / اثبات القدرة الانسانية

لقد اطلق المعتزلة على انفسهم اهل العدل والتوحيد[١٢]، والعدل كما عرفه القاضي عبد الجبار هو: ان افعال الله كلها حسنة وانه سبحانه لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب عليه[١٣] ومعناه عند المعتزلة ان الله لا يظلم احداً من عباده ورأيهم في هذا ان الانسان حر مختار مسؤول عن افعاله وانه خالقها على الحقيقة ومن ثم فان الله سوف يحاسبه على فعله، ويذهب المعتزلة الى ان الله لا يتدخل في افعال العباد لا لانه لا يستطيع ذلك، بل لان الله أقدر العباد على افعال محددة وكلفهم اداءها، والعدل الالهي وهو صفة الكمال تقتضي ان لا يتدخل الله في افعال العبد ما دام سوف يحاسبه في النهاية على هذه الافعال[١٤].

ثم ان المعتزلة قد ميزت بين ميدان الفعل الانساني وبين ميدان الفعل الالهي، فهي ترى انه لا يصح ان تضاف الى افعال العباد ولا يصح من جهة اخرى ايضاف فعل الله الى العبد، ذلك ان فعل العبد مقدور واحد، وهذا المقدور لا يصح ان يوزع بين قادرين، لان لكل معلول علة واحدة، ولكل مقدور قادر واحد والقدرة التي تحقق هذا الفعل وتخرجه الى حيز الوجود هي القدرة الفاعلة على الحقيقة وعلى هذا الاساس اكدت المعتزلة ان الفعل البشري واحد وهو مقدور للانسان ومن ثم فان الانسان فاعل لأفعاله على الحقيقة[١٥].

وان الله لم يكلفهم بما لا يطيقون ولا أراد لهم ما لا يقدرون عليه وان أحد لا يقدر على قبض ولا بسط إلا بقدرة الله تعالى التي اعطاها اياه، وهو المالك لما دونهم ولو شاء لجبر الخلق على طاعته ولكنه لم يفعل اذ كان في ذلك رفع للمحنة وازاله للبلوى[١٦].

بمعنى ان الانسان فاعل افعاله على الحقيقة، ويذهب القاضي عبد الجبار لبيان الافعال التي تدخل ضمن دائرة القدرة البشرية والقدرة الالهية، فيقول نحن ((نفصل بين المحسن والمسيئ، وبين حسن الوجه وقبيحه، فنحمد المحسن على احسانه ونذم المسيئ على اساءته ولا تجوز هذه الطريقة في حسن الوجه وقبيحه))[١٧]، ولكن هناك فعل خاص بالانسان ومنه ما هو خاص بالقدرة الالهية، بمعنى افعال تحدث منا بناء على صوارفنا ودواعينا واخرى تحدث دون ان يكون لنا دخل فيها وحينما نسعى الى الحصول على شيء ما نحصل عليه ما دامت الاسباب مهيائه والظروف مواتية، غير انه قد تحدث بعض الحوادث والاسباب التي تحول بيننا وبين ما نريد، وهذا ما يذهب اليه القاضي عبد الجبار من ذكر الافعال المخلوقة لنا ((الذي يدل على هذه التصرفات يجب وقوعها بحسب قصدنا وداعينا، وهو ان احدنا اذا دعاه الداعي الى القيام، حصل منه القيام على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة، بحيث لا يختلف الحال فيه. وكذلك فلو دعا الداعي الى الاكل بان يكون جائعاً وبين يديه ما يشتهيه فانه يقع منه الاكل على كل وجه ولا يختلف الحال في ذلك، وهذا امارة كونه موقوفاً على دواعينا ويقع بحسبها))[١٨].

ويضيف القاضي عبد الجبار وهو في معرض حديثه عن الافعال فيفرق بين الافعال التي تقع ضمن مقدورنا وافعال لا تقع ضمن مقدورنا فيقول ((الافعال على ضربين احدهما يحصل جنسه تحت مقدورنا والاخر لا يدخل جنسه تحت مقدورنا، وما لا يدخل جنسه تحت مقدورنا فثلاثة عشر نوعاً: الجواهر والالوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والحياة والقدرة والشهوة والنفرة والغناء وما من شيء منها الا ويمكن الاستدلال به على الله تعالى ما عدا الغناء، فان طريق معرفته السمع وذلك يترتب على معرفة الله تعالى، واما الضرب الذي يدخل جنسه تحت مقدورنا فعشرة انواع: خمسة من افعال الجوارح وخمسة من افعال القلوب فالخمسة التي هي من افعال الجوارج هي: الاكوان والاعتقادات والتأليفات والاصوات والالام، واما الخمسة التي هي من افعال القلوب فهي: الاعتقادات والارادات والكراهات والضنون والانظار ولا يمكن الاستدلال بها ولا بشيء منها على الله تعالى))[١٩].

ومن المهم ان نذكر ان صفة القدرة عند الله ليست من جنس صفة القدرة عند العبد ولكن التشابه في كون العلة في احدنا على انه قادر هي العلة نفسها من كونه تعالى قادر ولعل استعمال

الاشتراك في العلة في اثبات العدل عند المعتزلة يفسر لنا قياسهم الفعل الالهي على الفعل الانساني[٢٠].

ب / حرية الارادة الانسانية

نحن نفهم ان الحرية هي المسؤولة فانسان حر، أي هو مسؤول، اما الارادة فهي الرغبة والحاجة، وتعني دفع الشر او استكمال الذات[٢١]. ويقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: اتفق أهل العدل على ان افعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة عن جهتهم، وان الله عز وجل اقدرهم على ذلك ولا فاعل لها ولا محدث سواهم وان من قال بان الله سبحانه خالقها فقد عظم خطؤه[٢٢].

ثم ان حرية ارادة الانسان متفرعة عن تصورهم للعدل الالهي وهذا ما يذكر القاضي عبد الجبار في نفس الكتاب (المغني) فيقول: اما العدل فيتصل بصلة الله بالانسان تلك الصلة التي يجب ان يسودها من جانب الله وفقاً لرأي المعتزلة –العدل المطلق فجميع ما يفعله الله بغيره عدل[٢٣].

والدليل على هذه العلاقة، (عدل الله سبحانه وتعالى وحرية الارادة الانسانية) هو هذا السؤال، كيف يكلف الانسان ويسأل ويحاسب ان كان مجبراً ؟ ان ذلك تنافي مع عدله، كذلك تمسك المعتزلة بحرية ارادة الانسان حتى لا ينسب الشر الخلقي الناتج عن علاقة الانسان كالظلم الى الله[٢٤].

ويعد تقرير المعتزلة حرية الارادة الانسانية من اهم ما عرف عن المعتزلة وليس بين الفرق الاخرى من اقر هذه الحرية على هذا النحو من الصراحة والوضوح كما فعل المعتزلة، الا ان الانسان عندهم مسؤول عن الحركات الارادية فقط، وقد حصورها في السكنات والحركات والاعتمادات والنظر والعلم، اما غير ذلك كبدء وجودنا او امراضنا او نهايتنا او صلة حواسنا بالمدركات من مرئيات ومسموعات وطعوم وروائح فهي اضطرارية بفعل الله[٢٥].

ويستدل المعتزلة لاثبات حرية الارادة الانسانية بأدلة عقلية واخرى نقلية، اما الادلة العقلية وهي تتفق مع النصوص القاضي عبد الجبار فهي: ان انكار الحرية يعني انكار العدل الالهي، لانه لو كان الظلم والفساد من قضاء الله لا تصف الله بذلك، ولو كان الانسان مجبراً للزم ان يكون الكافر الفاسق مطيع لله ولاستوى الكفر مع الايمان والصلاح مع الفساد، وللزم ان يكون الانبياء مخالفين لمراد الله لانهم ينهون عما قدر الله ان يكون، ولو كان الانسان مجبراً لما كان هناك وجه لنزول الشرائع وبعثة الانبياء اذ الكفر واقع لا محالة والايمان حاصل ان بعثت الانبياء ام لم تبعث نزلت الشرائع ام لم تنزل ولو كان الكافر مجبراً على كفره لكان امره بالايمان تكليفاً له بما لا يطاق، والواقع ان حرية الارادة تشكل ركناً من اركان نظريات المعتزلة لان القول بالجبر يهدم اربع اصول

من اصولهم الخمسة، اذ ان ارادة الله الشرك والفساد لا تتسق مع عدله وكيف يتسق الجبر مع تكليف الانسان ثم حسابه ونفاذ وعد الله ووعيده، لو كان القبح مراداً لله لاستوت منزلة الايمان مع الكفر والفسق كما يتساوى المنكر مع المعروف فلا امر ولا نهي[٢٦].

اما الادلة السمعية[٢٧]، فقد استندوا الى آيات كثيرة قال تعالى ((فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر))[٢٨] و ((اعملوا ما شئتم))[٢٩]، وآيات اخرى تقرر حرية الارادة صراحة وذم الكفر ومدح العمل الصالح ((ومن كفر بعد ذلك فاولئك الفاسقون))[٣٠]، ((فاما الذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد ايمانكم))[٣١].

كذلك ويؤول المعتزلة الايات التي يفيد ظاهرها الجبر قال تعالى ((ويضل الله الظالمين))[٣٢] ((كذلك يضل الله الكافرين))[٣٣] فهذا يعني لأنهم فاسقون ظالمون كافرون فقد اضلهم الله أي تركهم يضلون وحرمهم من ألطافه.

وتأسيساً على تحرر الفعل الانساني من الجبرية الميتافيزيائية واقتداره على الخلق اثبات مشيئته كارادة مستقلة عن مشيئة الخالق وارادته، اذ اكدت المعتزلة ان الانسان يشاء ما يأتيه ويفعله في حال الفعل في حاله ضروري لانه لا يمكن دفعه، اذ الانسان يشاء الفعل فيفعل وقد يشاء فلا يفعل بمعنى ان المشيئة الانسانية هي حرية الفعل في تنفيذه او العدول عنه[٣٤].

وقد اتهمت الجبرية الاعتزال بان تنضيره للمشيئة على هذا النحو يدعو الى الاعتقاد بالمشيئة انسانية مطلقة قد تكون انفذ من مشيئة الله. يرد القاضي عبد الجبار هذه التهمة فيقول: اذ لا يمكن ان يكون هذا الامر مطلقاً لان مشيئة الله اذا كانت في مقدوره فلابد من وقوعها واذا كانت في مقدور العباد على وجه الاكراه كمثل، واذ كانت على وجه الطوع والاختيار، فالفعل من الانسان اما ارادة الله تعالى على وجه الطوع يستحق به الثواب، فلابد من ان يصح من العبد ان يفعل وان يترك[٣٥].

وبهذا التميز بين المشيئتين الالهية والانسانية نصل الى قضية وهي[٣٦] لو شاء الله ان يهدي الجميع –جبراً- لفعله ولكنه لم يشأ الا بالتخير والاختيار، لانه لو اجبرهم على ذلك وادخلهم فيه غصباً (جبراً) كان يستوجب الثواب دونهم، الا ترى آيات في القرآن الكريم اذ يقول تعالى ((ذوقوا عذاب الخلد بما كنتم تعملون))[٣٧] ولم يقل بمشيئتي والقاضي عبد الجبار يضع شروط تؤكد مشيئة الانسان عبر فعله

١. الوعي الارادي: ان يكون الانسان (عالماً) بما يفعله ولا كان غير مريد للفعل حتى ولو وقع منه.
٢. غاية الفعل: لابد ان يكون له (غرض) بما يفعله وان يكون هذا الفعل (مقصوداً) بذاته.

٣. استقلالية الفعل: ان يكون هذا الفعل مستقلاً، غير تابع لغيره في حدوثه.
٤. ارتفاع الموانع: يعد هذا الشرط لازماً (وبغيره) أي اذا كان ثمة مانع لتحقيق الفعل، وانتفت الارادة، أي يكون الفعل لا ارادياً.

ج / نظرية التولد (الفعل المتولد والفعل المباشر)

لقد اثبتت المعتزلة ارادة حرة للانسان تجعله مسؤولاً عن الافعال الصادرة عنه، ولكن هناك من الافعال ما تقع بسببه وان خرجت عن اختياره وهكذا اقتضى استقصاء البحث في حرية الانسان ومدى مسؤوليته عما يصدر عنه من الافعال والنظر في ذلك النوع من الافعال التي تحصل من الانسان بالخطأ يقول الايجي: اعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتيباً قالوا بالتوليد، والفعل المتولد ليس ارادياً تماماً[٣٨].

ويعد ابو هذيل العلاف اول من تكلم في الفعل المتولد ويقال انه بشر بن المعتمر، والعلاف يذهب الى ان كل ما يتولد من فعلي مما اعلم كيفيته فهو فعلي وما لا اعلم فلا[٣٩].

ولكن هل يمكن ان يعد (الفعل المتولد) فعلاً للانسان يسأل عنه كالافعال الارادية المباشرة ؟ وان كان مسؤولاً عنه، كيف يكون ذلك ؟ وهو لايسنى له تركه، وان لم يكن فعلاً للانسان فكيف وقد وقع بسببه[٤٠] ؟

لقد اجاب بشر بن المعتمر عن هذه التساؤلات بان كل ما تولد من فعلنا فهو مخلوق لنا، فألوان والاطعمة وأرايحها وطعومها والالم واللذة من خلق الانسان وصنعه الارادي، اما النظام فيرى ان الانسان لا يفعل الا الحركة فصلاة الانسان وحياته وحبه وكرهه كلها حركاته اما الالوان والطعوم والارايح فليس من فعله لانها ليست حركاته[٤١].

اما الاسكافي البغدادي فقد حدد نظرية التولد وذلك بقوله ان الفعل الذي يصدر عن الانسان وهو فعل مباشر يحتاج الى قصد ويحتاج كل جزء منه الى تحديد وعزم وقصد اليه وارادة له، اما الفعل (المتولد) فهو ينشأ عن فعلنا ويخرج عن مرادنا ولايمكننا تركه او استدراكه، فالاسكافي يحدد مسؤولية الفعل الانساني المباشر باعتباره فعلاً ارادياً من خلال القصد الارادي للانسان وعزمه في تنفيذه، اما الفعل المتولد الذي ينشأ دون ارادة بغير قصد اليه ولا قدرة للانسان في تركه فهو من فعل الله خارج عن حدود المسؤولية الانسانية[٤٢].

وما يهمنا من الامر هو رأي القاضي عبد الجبار عن الفعل المتولد والفعل المباشر وهو يرى ان اضافة الفعل المباشر للانسان باعتباره واقعاً بحسب احوالنا ودواعينا وارادتنا ويتحقق في الكلام والكتابة والالام وابرزها تقع بحسب ما نحن عليه من الاحوال فيجب ان يكون ايضاً من فعلنا، ثم

اننا اذ نفينا كون الافعال المتولدة افعالاً لنا، فمن الواجب ان لا نجعل الارادة فعلنا دون المراد، فالقاضي عبد الجبار في ذلك الحكم قطعياً، يأخذ بقاعدة الكل او لاشيء فأما ان تكون الارادة والمراد السبب والمسبب، المباشر والمتولد جميعها أفعالنا او لاشيء البتة[٤٣].

لقد نقض القاضي عبد الجبار آراء كل من النظام والعلاف والاسكافي وكل القائلين بان المتولد فعل الله، او الارادة توجبه، بقوله: ((انه يمكن بناء على هذه الاقوال ان يوجد المراد بوجود الارادة حتى في الحالات التي يستحيل فيها حدوث ذلك، وتلك التي تكون فيها قد زالت القدر عن الجوارح))[٤٤].

فقد ثبت ان المتوترات اجمع تقع حسب ما يفعله الفاعل من الاسباب، فلولا انها فعله لما وجب ان تقع بحسب فعله، ومن خلال نظرية التولد بحث القاضي عبد الجبار مسألة الجزاء ذماً وعقاباً، مدحاً وثواباً بوصفها دليلاً على ان الافعال المتولدة تقع من الانسان، شأنها في ذلك شأن الافعال المباشرة، فالانسان يثاب على افعاله التي تصدر ابتدأ، فكذلك يحدث في حالة الافعال المتولدة لان احدنا يذم على الكذب والظلم والقتل وغيرها كل هذه الافعال متولدة فلو لم تكن حادثة من جهتنا لقبح ذمنا عليها وذلك لان الفعل (المباشر والمتولد) مشتركان في اساس واحد وهو (استحقاق الجزاء)، ولأنهما مشتركان في كونهما افعالاً للانسان ووفق القانون المنطقي (المتساويان للثالث متساويان) وهذا ما أكده القاضي عبد الجبار حينما قال ((لا يمتنع ان يستحق على الفعل المتولد الذم لانه كالمباشر عندنا في هذا الوجه، اذا فعله وهو عالم بحاله او متمكن من العلم، فالتفرقة بينهما لاتصح))[٤٥].

لكن القاضي يميز حالتين في الافعال المتولدة منها ما كان صادر عن ارادة الانسان الواعية وبين الافعال الصادرة عن الساهي الذي لا يستحق مدحاً او ذماً بعكس الافعال الارادية الواعية التي تصدر عن اختيار مسؤول[٤٦].

د / فكرة اللطف الالهي

المقصود باللطف كل ما يوصل الانسان الى الطاعة ويبعده عن المعصية ولما كان الله عادلاً في حكمه رؤوفاً بخلقه ناظراً لعباده لا يرضى لعباده الكفر ولا يريد ظلماً للعالمين فهو لم يرضى عنهم شيئاً مما يعلم انه اذا فعله بهم أتوا الطاعة والصلاح[٤٧].

تعد نظرية اللطف الالهي من ابرز مشاكل الخلاف بين معتزلة بغداد والقاضي عبد الجبار، اما وجه الخلاف فيقع من ناحية فهمهم لمبدأ الوجوب، فقد تمسك الجبائي والقاضي عبد الجبار بفكرة الوجوب وتعلقوا بها اذ لا سبيل وحسب رأيهم الى هداية الناس الا باللطف الالهي ويقف بالضد

من مبدأ الوجوب بشر بن المعتمر الذي كان رأيه ان الفعل الالهي فعل اختياري وهو متوقف على الله يمنحه باختياره لمن يشاء من عباده ذاته غير ملزم بمنح هذا اللطف أصلاً[٤٨].

والدليل الذي يستند عليه بشر في اسقاط مبدأ الوجوب هو ان الفعل الالهي الاختياري القادر على لطيفة لو فعلها بمن علم انه لا يؤمن لأمن، وايضاً لو كان فعل اللطف الالهي واجب على الله لما وجد في العالم عاصي ولا مبرر بعد ذلك للثواب والعقاب، لكن نحن نجد من عصى ومن اطاعه، توصلنا الى ان اللطف غير واجب على الله تعالى[٤٩].

ويرى القاضي عبد الجبار ان بشر قد فهم اللطف على ((اساس ان الله ذات كاملة، فهو لا يفعل الا الاصلح لعباده ويطبق عدله على من يستحق، وعلى ذلك فلا وجه لوجوب اللطف على الله))[٥٠].

لذلك اثر القاضي على تقديم نظرية اللطف في اطار منهجي متوازن متكامل قوام اللطف عنده في الاحتمالات الثلاثة التالية[٥١] :

١. اما ان يكون متقدماً للتكليف.
٢. او مقارناً له.
٣. او متأخراً عنه.

فان كان متقدماً فلا شك انه لا يجب، واسقاط الوجوب في الاحتمال الاول انه كان ينبغي ازاحة علة المكلف، واذن لم يكن ثمة تكليف بوجوب هذا اللطف وينتفي مبدأ الوجوب.

في الاحتمال الثاني ايضاً في حال –المقارن- لان اساس التكليف هو تفضل من الله ابتداء وليس ثمة فرق بين ان يكون اللطف في الواجبات وبين كونه لطفاً في النوافل فكما كلفنا الله الواجبات، فقد كلفنا النوافل ايضاً. فكان يجب عليه اللطف سواء كان لطفاً في فريضة او نافلة ويثبت صحة هذا الرأي هو ان الله اذ كلف المكلف وكان هدفه تعريضه لدرجة الثواب وعلم ان له قدرة على اختيار الواجب واجتناب القبيح، فلابد من ان يفعل به ذلك الفعل والا عاد بالنقض الى غرضه وصار الحال فيه كالحال في احدنا اذا اراد من بعض اصدقائه ان يجيب الى طعام قد اتخذه وعلم من حاله انه لا يجيبه الى طعامه الا اذ بعث اليه ببعض اعزته من ولد او غيره، فانه يجب عليه ان يبعث، حتى اذا لم يفعل عاد بالنقص على غرضه كذلك ههنا.

هـ / فكرة الصلاح والصلح

لقد ترتب عن أصل العدل، وسعي المعتزلة الى تنزيه الله عن كل ما سواه نظرية المعتزلة في الصلاح والاصلح، وخلاصتها ان من الواجب على الله ان يعمل ما فيه صلاح عباده بل ما هو أصلح لهم[٥٢].

ويضيف القاضي عبد الجبار وضمن كتابه (شرح الاصول الخمسة) انه سبحانه عدل والمراد ان افعاله سبحانه كلها حسنة وانه لا يفعل القبيح بعباده ولا يخل بما هو واجب عليه، فقد ذهبوا في معرض حديثهم عن التنزيه الالهي الى مثل هذا الرأي، فالله واحد كامل، ولما كان منزهاً عن كل الشرور والآفات وغيرها فلا يجب ان يصدر عنه الا فعل واحد وهذا الفعل ينبغي ان يكون هو الصواب والمصلحة والخير فحسب اما غير ذلك فلا يصدر عن الله ولا ينبغي ان تنسب الى الله سبحانه[٥٣].

ولكن حدث اختلاف بين معتزلة بغداد والبصرة وذلك حول تفسير كيفية نظرية الصلاح والصلح، اذ البغداديون اوجبوا على الله فعل الاصلح للانسان في دينه ودنياه، وان يفعل الله اقصى ما يقدر عليه في اصطلاح عباده[٥٤] اما معتزلة البصرة عارضت هذا التفسير لانه وصل الى اقصى درجات التعرض والتشويه للذات الالهية، ورأي معتزلة البصرة ان الله لم يدخر عن عباده شيئاً مما علم انه اذا فعله بهم أتوا بالطاعة والتوبة، وفي نفس هذا الاتجاه، جاء رأي القاضي عبد الجبار حين أكد ان حقيقة الصلاح (نحو النفع ودفع الضرر) وعليه فلا يجب الفعل على الله لانه صلاح او أصلح، لان الله سبحانه وتعالى لا يفعل مع عباده الا ما ينفعهم ولان افعاله كلها حسنة ومن ما تقدم ندرك ان القاضي رفض فكرة الوجوب البغدادية في الاصلح، لان الصلاح والصلح حسب رأيه لا وجوب فيهما ان لم يتعلقا بالدين[٥٥].

مثال ذلك الاعراض عن الالام غير المستحقة والثواب على مشاق التكليف والالطاف والارزاق وغيرها، غير ان هذا لا يعني انتفاء فكرة العناية الالهية في الدنيا، فثمة ما يقوم به الله من التفضيل على عباده ان شاء[٥٦].

٢. الفعل الانساني عند الاشاعرة

أ / فهم الفعل الانساني من خلال نظرية الكسب عند الاشاعرة ونقد القاضي عبد الجبار لها.

ان جوهر نظرية الكسب عند الاشاعرة هو في القول (ان الفعل خلق الله كسب للانسان) او القول بتعبير آخر ((الكسب هو تعلق قدرة العبد وارادته بالفعل المقدور المحدث من الله على الحقيقة))[٥٧].

ويؤكد ابو الحسن الاشعري، ان افعال الانسان لا يمكن ان تخرج عما اجمع عليه المسلمين من قضية اساسية وهي : ما شاء الله ان يكون كان وما لا يشاء لا يكون وهذه قضية جعلته ينظر الى مشكلة الجبر والاختيار من زاوية المشيئة الالهية لا كما نظر اليها المعتزلة من زاوية التكليف والجزاء، اذ يقول ابو الحسن الاشعري: يكتسب الانسان افعاله، فالفعل المكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة، فاذا اراد العبد 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 خلقاً وابداعاً واحداثاً من الله وكسباً من العبد لقدرته التي خلقها الله له وقت الفعل[٥٨].

ويقول الاشعري ان الانسان بنوعين من الحركات وهو يفرق بين هذين النوعين، اذ يميز بين الحركات التي هي من قبيل ((الرعدة والرعشة وبين حركات الاختيار القادر))[٥٩] وقال ((المكتسب هو المقدور بالقدرة الحاصلة))[٦٠] اذن فالحركتان الاضطرارية والاختيارية وقعتا من جهة الله خلقاً وهماً يفترقان في باب الضرورة والكسب ولكنهما يستويان في باب الخلق واذا كان الله قد خلق فينا القدرة على الفعل فهو على هذه اقدر، كما انه اذ خلق فينا القدرة علم العلم فهو به أعلم، وحركتا الاضطرار والاختيار موقوفتان على اختياره تعالى فان اختارهما كانتا وان لم يخترهما لم يكونا[٦١].

ويقدم الاشعري دليل على قوله، بان الله هو الفاعل الحقيقي للافعال وما الانسان الا مكتسبها، اذ لو كان الانسان هو الفاعل حقاً لأفعاله لأتت على نحو ما يشتهيه ويقصد، يريد الكافر ان يكون كفره حسناً صواباً ويريد المؤمن الا يكون في ايمانه مجهداً –ولكن حفت الجنة بالمكاره فالامور لا تسير على ما يشتهي المؤمن ويقصد الكافر ولما كان الفعل لا يحدث حقيقة الا من محدث احدثه قاصداً اليه فقد وجب ان يكون محدث الفعل هو الله رب العالمين، اذن قول الاشعري يؤدي الى ان الله هو الذي قضى المعاصي وقدرها بان خلقها وكتبها وأخبر عن كونها فيكون كفر الكافر بقضاء الله وقدره ولم يحدث الكافر لنفسه الكفر، الا ان الاشعري يتراجع عن مذهب الجبر المحض فقال ان الله لا يرضى للكافرين بالكفر لان الله نهانا عنه وانما نطلق القول فنقول بالرضا بقضاء الله وقدره[٦٢]. ويبدو ان الاشاعرة قد تنبهت بعد ذلك وفي وقت مبكر الى ضعف نظرية الكسب التي نادى بها زعيمهم، فهذا البلاقلاني يعود الى القول بتأثير القدرة الحادثة في الفعل ويبين ان للقدرة البشرية مجالاً لا يمكن لأحد ان ينكره والانسان يفرق بين الخلق أي الايجاد من العدم وبين اتصاف الفعل بذاته بصفة ما، مثال ذلك / فرق بين ان يقال ان الله اوجد هذا الانسان وبين ان يقال ان هذا الانسان شرير او صالح فالصفة التي تلحق الموجود يمكن ان ترد الى الانسان ما دامت هذه الصفة من عمل قدرته واختياره[٦٣].

واذ كان الاشعري قد ذهب وهو بصدد الحديث عن فعل العبد وفعل الرب الى القول بنظرية الكسب مجرداً القدرة الانسانية من كل فعل لها ذاهباً الى ان الله هو الفاعل المطلق، فان الجويني قد اقترب في هذه الناحية من المعتزلة الى حد ما، حيث قرر ((ان القدرة الحادثة لها تأثير حقيقي، لكنها ليست مستقلة ابتداء، أعني في وجودها فهي معلولة متأثرة بغيرها ولكن سلسلة العلل والمعلولات تنتهي الى مسبب الاسباب الله))[٦٤].

وهذا يعني ان الجويني قد حاول التوفيق بين قدرتي العبد والرب مبيناً انه لا تعارض بين شمول القدرة الالهية لكل مقدور وبين تأثير القدرة الحادثة.

- **نقد القاضي عبد الجبار لنظرية الكسب الاشعرية**

ينقد القاضي عبد الجبار (الكسب) اصطلاحاً ونظرية، اما اصطلاحاً فان اللفظ معناه، كل فعل يستجلب به نفع او سيدفع بع ضرر ولكن القائلين بالكسب لا يقصدون هذا، مع ان المفروض في الاصطلاح ان تدل عليه اصل اللغة والاستعمال ويجب ان يسبق المعنى اللفظ ثم يصطلح عليه ان لم يوجد له اسم في اللغة[٦٥].ويرجع القاضي نظرية الكسب الى ضرار بن عمرو، فليس الاشعري اول قائل بها، اذ يذهب ضرار بن عمرو ان الافعال متعلقة بنا ومحتاجة الينا وهو بهذا يقترب من المعتزلة، ولكن جهة الحاجة انما هو الكسب وبهذا يفترق عن المعتزلة، اذ لا يعني بالكسب مفهومه اللغوي وانما جعله علماً على معنى غير محدد، ولو كان محدداً لعرفه من قبل خصوم المجبره من المعتزلة والزيدية والخوارج والامامية[٦٦].

وتسائل القاضي عبد الجبار، ماذا تعنون من الكسب ؟ فان قلتم ما وقع بقدرة حادثة ففي ذلك اثبات لقدرة العبد وهذا يقتضي ان يكون لقدرته تأثير، ثم انكم تفرقون بين الحركات الاختيارية والحركات الاضطرارية لفظاً الا اننا لا نجده فعلاً، اذ جعلتم الاولى متعلقة بنا عن طريق الحدوث ومع ذلك فقد جعلتم الحركتين موجودتين من جهة الله تعالى وموقوفتين على اختياره، فان اختارها كانتا وان يخترها لم يكونا فلم سميتم احداهما اضطرارية والاخرى كسبية اختيارية[٦٧].

ثم يقول، لقد تعلقتم بانه لو كان الواحد منا محدثاً لتصرفاته لكان عالماً بتفاصيل ما احدثه كالقديم تعالى فانه قادر على الفعل عالم بتفاصيله ولكن هناك فرق بين الوضعين، لانه تعالى عالم لذاته ومن حقه ان يكون عالماً بجميع المعلومات وليس كذلك الواحد منا فانه عالم بعلم مفارق احدهما الاخر، ويزيد القاضي محاور اخرى لنقد نظرية الكسب فيقول، لقد ذكرتم بانه

لو كان الواحد منا محدثاً لتصرفاته لوجب ان يسمى خالقاً لها[٦٨] مع ان القرآن الكريم يقول في محكم آياته ((هل من خالق غير الله))[٦٩].

وبهذا يكون القاضي عبد الجبار قد نقد نظرية الكسب التي قالت بها الاشاعرة.

ب / الاستطاعة والفعل بين الاشاعرة والمعتزلة

يرى ابو الحسن الاشعري ان الاستطاعة مصاحبة للفعل لانها عنده عرض لا يبقى زمانين ومن ثم فان الله يخلق الاستطاعة في العبد عند قيامه بالفعل[٧٠] ويوافق الباقلاني الاشعري في امر الفعل والاستطاعة، اذ يؤكد ان الاستطاعة توجد مع الفعل، لان الاستطاعة عرض والعرض لا يبقى، فلو ان الاستطاعة وجدت قبل الفعل لكان معنى هذا ان تزول قبل اتمام الفعل وهذا باطل، وهذا ما جاء في النص ((ان القدرة على الكسب عرض لا يصح ان يبقى، فلو وجد الفعل في ثاني حال حدوثها وهي معدومة في تلك الحال، لكان قد وجد بقدرة معدومة وقد كانت وفنيت ولو جاز ذلك لجاز وقوع الاحراق بحرارة معدومة كانت وفنيت))[٧١].

اما الجويني (اما الحرمين) فقد تجاوز ما ذهب اليه الباقلاني واقترب من المعتزلة اذ يقول ((نفي القدرة والاستطاعة فما يأباه العقل والحس، واما اثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهو كنفي القدرة اصلاً. واما اثبات تأثير في حاله فلا يعقل كنفي التأثير خصوصاً والاحوال –على اصلهم لا توصف بالوجود والعدم ...))[٧٢] بمعنى ضرورة اثبات القدرة الانسانية وان لها مقدورها الخاص، ثم ان تأثير القدرة البشرية لا يعني الخلق لان الخلق ترد الى الله، ثم ان قدرة الانسان ليست قدرة مستقلة وانما سلسلة من العلل، وهذه السلسلة من العلل لا فعل لها الا الله[٧٣].

هذا ما ذهب اليه الاشاعرة في ان الاستطاعة مصاحبة للفعل بينما ترى المعتزلة انها تستبق الفعل وانها قدرة على الفعل وضده، ولو كانت القدرة مقرونة بمقدورها لكان تكليف الكافر بالايمان تكليفاً، لا يطاق، ولو وجب ان يكون الكافر وقد كلف الايمان ان يكون كافراً مؤمناً معاً.

وليس هناك ما يمنع ان تكون القدرة معدومة حال الفعل وذلك ظاهر في الفعل المتولد، اذ يرمي الرامي ولا يقدر ان يمنع الاصابة بعد الرمي[٧٤].

ج / فكرة الصلاح والصلح عند الاشاعرة

توكد الشاعرة ان فكرة الصلاح والصلح عند المعتزلة انما تصبح في مجال العقل البشري. فهي لا تجب على الفعل الالهي، من انا حتى اوجب على الله كذا او الزمه بكذا، ثم ان الشاعرة ترى ان في المسائل الوضعية ليس العقل هو الاول والاخير، بمعنى ليس العقل سلطة مطلقة

يستطيع الانسان ان يهتدي بها ويستقيها في كل المسائل، مثال ذلك لا يستطيع العقل ان يكتشف هذا الخير او الشر خلال التجربة، والقضية القائلة، ينبغي على الانسان ان يساعد الاخرين قضية عقلية بلا شك كما تقبل عند كل العقول وفي كل المناسبات وذلك لان العقل وسيلة وليس مشرعاً للواجبات[٧٥].

اذن يرى الاشاعرة انه اذ لم يأت التكليف فليس الانسان مسؤولاً عن شيء ولن يحاسب على شيء لان الحساب يقتضي التكليف من حيث لا يوجب ما يقتضي التكليف الاوامر والنواهي الالهية، فليس ثمة حساب[٧٦].

الخاتمة

وفي ختام هذه الدراسة، اجد من الضروري الاشارة الى ان العقل الانساني في ضوء الاختيار والجبر سواء كان عند المعتزلة ام الاشاعرة، فما اريد به غير تنزيه الله عن الظلم وانه منفرد بخيريته فلا يصدر عنه الشر واستبعاد كل التصورات التي تتنافى مع عدله، وان الانسان حر مختار مسؤول عن افعاله وان الله سوف يحاسبه على هذه الافعال وهذا رأي المعتزلة الذي انطلقت اليه من زاوية التكليف والاجزاء، يقابل ذلك رأي الاشاعرة في ان الله فعال لما يريد، ولا يمكن ان يقع في ملكه ما لايريد فالله مريد لكل ما هو واقع في العالم خيراً او شراً، وان كان هذا الرأي الاشعري فقد تنبه اليه الاشاعرة في وقت مبكر واكدوا ضعف نظرية الكسب، والمهم في الامر هو موقف القاضي عبد الجبار المعتزلي من قضية الفعل الانساني اذ انسان حسب رأيه يشاء الفعل فيفعل، وقد يشاء فلا يفعل بمعنى ان المشيئة الانسانية هي حرية الفعل في تنفيذه او العدول عنه وان هذه المشيئة الانسانية ليست مطلقة وليست انفذ من مشيئة الله، اذ لا يمكن ان يكون الامر مطلقاً لان مشيئة الله اذا كانت في مقدوره فلا بد من وقوعها واذ كانت في مقدور العباد على وجه الاكراه كمثل، واذ كانت على وجه الطوع والاختيار، فالفعل في الانسان اما ارادة الله تعالى على وجه الطوع يستحق به الثواب، فلا بد ان يصبح من العبد ان يفعل او يترك اذ لو شاء الله ان يهدي الجميع جبراً لفعله ولكنه لم يشأه الا بالتخير والاختيار.

قائمة الهوامش والمصادر

(١) صبحي، احمد محمود، في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الاسلامية في اصول الدين، ط٥، ج١، المعتزلة، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٥، ص٣٣٢. ينظر كذلك / الشهرستاني، ابي الفتح محمد بين عبد الكريم بن ابي بكر احمد، الملل والنحل تحقيق محمد سيد كيلاني، ج١، القاهرة، ١٩٦١، ص٤٦-٧٨. وكذلك / الصفدي، صلاح الدين خليل بن ايبك، الوافي بالوفيات، ج١٨ باعتناء، ايمن فؤاد سيد، دار النشر فرانز شتايز فيسبادن شيتو تفارت النشرات الاسلامية يصدرها لجمعية المتشرقين الالمانية اولريش هارمن وانطون هايتن، ١٩٨٨، ص٣١.

(٢) بن المرتضي، احمد بن يحيى، طبقات المعتزلة، تحقيق سوسنة ديفلد-فلزر، بيروت-لبنان، ١٩٦٠، ص١١٢.

* صاحبه الوزير الصاحب بن عباد.

(٣) بن المرتضي، احمد بن يحيى، طبقات المعتزلة، ص١١٣.

(٤) صبحي، احمد محمود، في علم الكلام، المعتزلة، ج١، ص٣٣٢.

(٥) الحديثي، سعد خميس، فلسفة الحكم بين عبد القاهر البغدادي والقاضي عبد الجبار، مجلة الفلسفة، كلية الاداب، الجامعة المستنصرية، العدد الاول، ٢٠٠١، ص٣٠٨. ينظر كذلك، ابو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام (المقدمات-علم الكلام-الفلسفة الاسلامية) دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ١٩٨٩، ص١٨٤.

(٦) زين، حسين، العقل عند المعتزلة، ط١، دار الافاق الجديدة، بيروت، ١٩٧٨، ص٢٢.

(٧) الحديثي، سعد خميس، فلسفة الحكم بين عبد القاهر البغدادي والقاضي عبد الجبار، ص٣٠٩.

(٨) صبحي، احمد محمود، في علم الكلام، المعتزلة، ص٣٣٣.

** يقصد بالحاكم الجشمي، ت ٥٤٥هـ معتمداً عليه بن مرتضى في تتبع الفرق الاسلامية.

(٩) بن المرتضي، احمد بن يحيى، طبقات المعتزلة، ص١١٢.

(١٠) المصدر السابق، ص١١٢.

(١١) المصدر السابق، ص١١٣-١١٤.

(١٢) الخياط، ابو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان المعتزلي، الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، نقله البير نصري نادر، بيروت، ١٩٥٧، ص٩٣.

(١٣) بن احمد، القاضي عبد الجبار المعتزلي، شرح الاصول الخمسة، تعليق احمد بن الحسين بن ابي هاشم عثمان، ط١، القاهرة، ١٩٦٥، ص٣٠١.

(١٤) عون، فيصل بدير، علم الكلام ومدارسه، ط٢، القاهرة، بلات، ص٢٠٦.

(١٥) المصدر السابق، ص٢٠٦-٢٠٧.

(١٦) النيفر، محمد الطاهر، اهم الفرق الاسلامية، تونس، ١٩٧٤، ص٣٣.

(١٧) بن احمد، القاضي عبد الجبار المعتزلي، شرح الاصول الخمسة، ص٣٣٢.

(١٨) المصدر السابق، ص٣٣٢ / وينظر : عون، فيصل بدير، علم الكلام ومدارسه، ص٢٠٧.

(١٩) بن احمد، القاضي عبد الجبار المعتزلي، شرح الاصول الخمسة، ص٨٩-٩٠.

(٢٠) بن احمد، القاضي عبد الجبار المعتزلي، المجموع في المحيط بالتكليف، نشر الاب جين يوسف، مجمع الشيخ ابي محمد حسن بن احمد بن متويه النجراني، ت(٤٦٩هـ)، ج١، طبقة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٥، ص١٨٧-١٨٨.

(٢١) عون، فيصل بدير، علم الكلام ومدارسه، ص٣١٧.

(٢٢) بن احمد، القاضي عبد الجبار المعتزلي، المغني في ابواب التوحيد والعدل، تحقيق احمد فؤاد الاهواني، مراجعة ابراهيم مدكور، اشراف طه حسين، ج٦، ط١، مصر، ١٩٦٢، ص٤١.

(٢٣) المصدر السابق، ص٤٩.

(٢٤) صبحي، احمد محمود، في علم الكلام، المعتزلة، ص١٤٩-١٥٠. وينظر كذلك / بن احمد، القاضي عبد الجبار المعتزلي، شرح الاصول الخمسة، ص٩٠.

(٢٥) المصدر السابق، ص١٥٠، وينظر / بن احمد، القاضي عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص٩٠.

(٢٦) المصدر السابق، ص١٥٠، وينظر / بن احمد، القاضي عبد الجبار، المغني، ج٦، ص٣٤١.

(٢٧) المصدر السابق، ص١٥١.

(٢٨) سورة الكهف، آية ٢٩.

(٢٩) سورة فصلت، آية ٤٠.

(٣٠) سورة النور، آية ٥٥.

(٣١) سورة آل عمران، آية ١٠٦.

(٣٢) سورة ابراهيم، آية ٢٧.

(٣٣) سورة غافر، آية ٧٤.

(٣٤) الراوي، عبد الستار، العقل والحرية، (دراسة في فكر القاضي عبد الجبار)، ط١، القاهرة، ١٩٨٠، ص٣٦٩.

(٣٥) المصدر السابق، ص٣٦٠.

(٣٦) القاضي عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص٤٠٦. وينظر كذلك / الراوي، عبد الستار، العقل والحرية، ص٣٧٠.

(٣٧) سورة يونس، آية ٥٢.

(٣٨) صبحي، احمد محمود، في علم الكلام، المعتزلة، ص٢٠٠. / وينظر كذلك، الايجي، عضد الدين، المواقف، شرحها شريف علي بن محمد الجرجاني، ج١، دار الطباعة، القاهرة، بلات، ص٣١٥.

(٣٩) الراوي، عبد الستار، العقل والحرية، ص٣٦٣.

(٤٠) صبحي، احمد محمود، في علم الكلام، المعتزلة، ص٢٠٠.

(٤١) الخياط، الانتصار، ص٥٢، ٦٠، ٦١.

(٤٢) الراوي، عبد الستار، العقل والحرية، ص٣٦٣، ٣٦٤. / ينظر كذلك، بن احمد، القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف، ص٣٨١ واعلاها.

(٤٣) المصدر السابق، ص٣٦٤.

(٤٤) المصدر السابق، ص٣٦٥، وينظر كذلك : خليف، فتح الله، المدخل الى الفلسفة من وجهة نظر الاسلاميين، دار الجامعات المصرية، ١٩٨٢، ص١١٩.

(٤٥) المصدر السابق، ص٣٦٥.

(٤٦) المصدر السابق، ص٣٦٥-٣٦٦.

(٤٧) صبحي، احمد محمود، في علم الكلام، ج١، ص١٤٥.

(٤٨) الراوي، عبد الستار، ثورة العقل، العراق، دار الرشيد للنشر، بلات، ص٣٦٠، ٣٦١.

(٤٩) المصدر السابق، ص٣٦١.

(٥٠) المصدر السابق، ص٣٦١.

(٥١) المصدر السابق، ص٣٦١-٣٦٢.

(٥٢) العوا، عادل، الكلام والفلسفة، دمشق، ١٩٦١، ص٤٠.

(٥٣) القاضي عبد الجبار المعتزلي، شرح الاصول الخمسة، ص١٣٢-١٣٧.

(٥٤) الراوي، عبد الستار، ثورة العقل، ص٣٥٩.

(٥٥) القاضي عبد الجبار المعتزلي، شرح الاصول الخمسة، ص١٣٤.

(٥٦) الراوي عبد الستار، ثورة العقل، ص٣٥٩.

(٥٧) بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الاسلاميين، المعتزلة والاشاعرة، ج١، ط١، بيروت، ١٩٧١، ص٥٥٥.

(٥٨) صبحي، احمد محمود، في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الاسلامية في اصول الدين، ج٢، ط٥، بيروت، ١٩٨٥، ص٧٩. / ينظر كذلك: النيفر، محمد طاهر، اهم الفرق الاسلامية، تونس، ١٩٧٤، ص٩١.

(٥٩) الشهرستاني، ابي الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، ص٩٧.

(٦٠) المصدر السابق، ص٩٧.

(٦١) صبحي، احمد محمود، في علم الكلام، الاشاعرة، ج٢، ص٧٩.

(٦٢) المصدر السابق، ص٧٩-٨٠.

(٦٣) عون، فيصل بدير، علم الكلام ومدارسه، ص٢٨٢. / ينظر كذلك: الباقلاني، القاضي ابي بكر محمد بن الطيب، التمهيد، نشر وتصحيح الاب وتشر يوسف مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٥٧، ص٢٥.

(٦٤) امام الحرمين، ابي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (الجويني)، الشامل في اصول الدين، حققه وقدم له الدكتور علي سامي النشار، وفيصل بدير عون، وسهير محمد مختار، الاسكندرية، ١٩٦٩، ص٧٨-٧٩.

(٦٥) صبحي، احمد محمود، في علم الكلام، ج١، المعتزلة، ص٣٤٣.

(٦٦) المصدر السابق، ص٣٤٣.

(٦٧) المصدر السابق، ص٣٤٣.

(٦٨) المصدر السابق، ص٣٤٤.

(٦٩) سورة فاطر، آية ٣.

(٧٠) صبحي، احمد محمود، في علم الكلام، ج٢، الاشاعرة، ص٨٠. / ينظر كذلك: الاشعري، ابو الحسن، مقالات الاسلاميين واختلاف المصليين تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ج٢، ط١، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٠، ص٣١.

(٧١) عون، فيصل بدير، علم الكلام ومدارسه، ص٢٨٦-٢٨٧.

(٧٢) امام الحرمين، الجويني، الشامل في اصول الدين، ص٧٩.

(٧٣) عون، فيصل بدير، علم الكلام ودارسه، ص٢٨٧.

(٧٤) صبحي، احمد محمود، في علم الكلام، المعتزلة، ج١، ص٣٤٥.

(٧٥) عون، فيصل بدير، علم الكلام ومدارسه، ص٢٨٨.

(٧٦) المصدر السابق، ص٢٨٨.